تجديد المنهج

في دراسة أصول الفقه

تأليف
الدكتور نعمان جغيم





الطبعة الأولى

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
٢٠١٩/٩/٤٦٢٢

٢٦٠
جغيم، نعمان
تجديد المنهج في دراسة أصول الفقه /نعمان جغيم، ت.- عمان- دار النفائس للنشر والتوزيع، ٢٠١٩.
( ) ص.
ر. إ.: ٢٠١٩/٩/٤٦٢٢
الواصفات: /أصول الفقه// الفقه الإسلامي/

دار النفائس
للنشر والتوزيع-الأردن
9 789957 803223

العبدلي - مقابل مركز جوهرة القدس
ص.ب 927511 عمان 11190 الأردن
هاتف: 5693940 6 00962
فاكس: 5693940 6 00962
Email: alnafaes@hotmail.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

هذا الكتاب

علم أصول الفقه هو العلم الذي يُعنى بدراسة المبادئ والقواعد المتعلقة بتفسير النصوص الشرعية واستنباط الأحكام منها. وهي مبادئ وقواعد كانت حاضرة في أذهان فقهاء الصحابة والتابعين، ولم يكونوا في حاجة إلى تدوينها. وبمرور الزمن ظهرت عوامل دعت معها الحاجة إلى تدوين تلك المبادئ والقواعد، وبدأ أهل الاجتهاد في التنصيص عليها في مؤلفاتهم أو تخصيصها بمؤلفات خاصة.

وهذا الكتاب يقدم منهجاً لدراسة موضوعات علم أصول الفقه، ويعتقد المؤلف أن هذا المنهج -إذا اتُّبِعَ في دراسة جميع الموضوعات الأصولية- سوف يُثْمِر صياغة جديدة لعلم أصول الفقه تعيده إلى رونقه الذي كان عليه في القرون الأولى، وتُخلِّصُه من الترسُّبات التاريخية التي أثقلته إما بعناصر دخيلة أو بقضايا هلامية ليس لها حقيقة واضحة، ليعود أصول الفقه -كما كان عليه في القرون الأولى- هو الأصول الحقيقية التي يُؤخذ منها الفقه، وليس المسائل الشكلية الجدلية التي تُشوِّش على منهج الاستنباط وتضيع وقت المتعلِّم دون أن تُثْمِر علماً حقيقياً.

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين.

علم أصول الفقه هو العلم الذي يُعنى بدراسة المبادئ والقواعد المتعلقة بتفسير النصوص الشرعية واستنباط الأحكام منها. وهي مبادئ وقواعد كانت حاضرة في أذهان فقهاء الصحابة والتابعين، ولم يكونوا في حاجة إلى تدوينها. وبمرور الزمن ظهرت عوامل دعت معها الحاجة إلى تدوين تلك المبادئ والقواعد، وبدأ أهل الاجتهاد في التنصيص عليها في مؤلفاتهم أو تخصيصها بمؤلفات خاصة. وكان من أوائل الذين خصّوها بالتأليف الإمام الشافعي في كتاب الرسالة.

ومع تطور التأليف وتبلور المذاهب الفقهية توسعت مباحث علم أصول الفقه، وبلغ ذلك التوسُّع مداه مع دخول علماء الكلام مجال التأليف في هذا العلم. وعلى الرغم من أن ذلك التطور قد أدى إلى إثراء علم أصول الفقه منهجا ومضمونا، إلا أنه من جهة أخرى أقحم فيه موضوعات دخيلة، ومال كل فريق بمنهجه إلى الجهة التي تخدم أغراضه ومجالات اهتمامه.

وفي رد فعل على ذلك، ظهرت دعوات إلى الرجوع بعلم أصول الفقه إلى منهجه الأصيل، وتُرْجِم بعضُها إلى الواقع العملي بوضع مؤلفات تسعى إلى تحقيق ذلك الغرض، وكان من أوائلها أبو الحسين البصري في كتابه المعتمد. وقد كانت تلك المحاولات متفاوتة النجاح، وربما عُدَّت ناجحة بمعيار زمانها، ولكن ظهرت عليها اعتراضات فيما بعد بمعايير زمان مختلف عن زمان وَضْعِها.

وفي العصر الحاضر تجددت الدعوة إلى إعادة صياغة علم أصول الفقه -أو ما يُعبِّرُ عنه البعض بتجديد علم أصول الفقه- وِفْقًا لمعايير هذا العصر واحتياجاته. وأُنْجِزَت أعمال كثيرة سعيا إلى تحقيق ذلك، سواء كانت على شكل كتب شاملة

لموضوعات علم أصول الفقه أم كانت دراسات جزئية لبعض مباحث هذا العلم. وكان من أوائل تلك المحاولات كتاب أصول الفقه للشيخ محمد الخضري، ومنها كتاب أصول الفقه للشيخ عبد الوهاب خلاف، وكتاب أصول الفقه للشيخ محمد أبو زهرة، وكتاب أصول الفقه في نسيجه الجديد للدكتور مصطفى إبراهيم الزلمي، وبحوث الدكتور عمر سليمان الأشقر التي جُمعت في كتاب نظرات في أصول الفقه، وغيرها كثير، وكان من آخرها كتاب التجديد الأصولي الذي ألّفه مجموعة من الباحثين بإشراف الدكتور أحمد الريسوني.

وما زلت مهتما بهذا الموضوع منذ عقدين من الزمن، وكتبت خلال هذه الفترة مجموعة من البحوث حول الموضوعات الأصولية التي لم أكن مرتاحا لمضمونها ولا لمنهج عرضها أثناء دراستي لعلم أصول الفقه. وقد بحثت تلك الموضوعات بمنهج يختلف في كثير من معالمه عما هو سائد في البحث الأصولي عند المتأخرين، وهو الأمر الذي أوصلني إلى تكوين قناعات خاصة في تلك الموضوعات. وأعتقد أن هذا المنهج -إذا اتُّبِعَ في دراسة جميع الموضوعات الأصولية- سوف يُثْمِر صياغة جديدة لعلم أصول الفقه تعيده إلى رونقه الذي كان عليه في القرون الأولى، وتُخلِّصُه من الترسُّبات التاريخية التي أثقلته إما بعناصر دخيلة أو بقضايا هلامية ليس لها حقيقة واضحة، ليعود أصول الفقه -كما كان عليه في القرون الأولى- هو الأصول الحقيقية التي يُؤخذ منها الفقه، وليس المسائل الشكلية الجدلية التي تُشوِّش على منهج الاستنباط وتضيع وقت المتعلِّم دون أن تُثْمِر علما حقيقيا.

تُعدُّ هذه البحوث نماذج تطبيقية لمعالم المنهج الذي أراه مناسباً لدراسة الموضوعات الأصولية وإعادة صياغة علم أصول الفقه، أقدمها في هذا الكتاب للقرّاء والباحثين بغرض الاستفادة منها والبناء عليها، سعيا إلى تجديد الدراسات الأصولية وتطويرها، والخروج بها من حال الجمود والتكرار التي تطبعها.

وينبغي التنبيه على أن أغلب هذه البحوث قد نُشرت من قبلُ في مجلات محكَّمة، وكان من أهداف ذلك الاستفادة من آراء المحكَّمين للتعرُّف على نقاط الضعف في المنهج الذي اتبعه فأصلحها. وقد قمت فيما بعد بإجراء بعض التعديلات والإضافات على تلك البحوث المنشورة حسب ما توفر لي من معلومات جديدة، وأضفت إليها مباحث لم يتم نشرها بعد، وعلى رأسها الفصل المتعلق بالقياس.

وفي ما يأتي وصف إجمالي لمضمون هذا الكتاب:

الفصل الأول يتلمَّس طريق إعادة صياغة علم أصول الفقه من خلال بيان طبيعة هذا العلم والهدف منه؛ لأن معرفة ذلك ضرورية لتحديد طبيعة التجديد الذي يحتاج إليه هذا العلم، حتى لا تكون محاولات إعادة صياغته متنافية مع طبيعته والهدف منه. كما يقوم هذا الفصل باستعراض أهم الانتقادات الموجهة لعلم أصول الفقه، والمقترحات المعروضة لتجديده. ويختم الفصل بعرض موجز لأهم الموضوعات الأصولية التي تحتاج إلى إعادة صياغة.

الفصل الثاني يغلب عليه الطابع المنهجي؛ فعلى الرغم من أن قضية التفريق بين الفرض والواجب ليس لها آثار عملية كبيرة، إلا أن الهدف من هذه الدراسة هو رسم معالم المنهج الذي ينبغي اتباعه في دراسة الموضوعات الأصولية، من خلال الغوص في أعماق تلك القضايا والكشف عن الدوافع الكامنة خلف الآراء المذهبية، وإبراز جانب من منهج الأصوليين في صياغة المسائل الأصولية، وتسليط الضوء على جوانب من كيفية تطور الفكر الأصولي.

الفصل الثالث يسعى إلى كشف اللثام عن حقيقة ما يُسمَّى المصلحة المرسلة: كيف نشأ هذا المصطلح وكيف تطور؟ ويحقق في نسبة المصلحة المرسلة إلى الإمام مالك وجعلها من أصول مذهبه، مع أن مصطلح "المصلحة المرسلة" ومفهومها صاغه أبو حامد الغزالي بعد ما يزيد على ثلاثة قرون من عصر الإمام مالك!

الفصل الرابع يكشف عن سبب الفجوة التي كانت بين استعمال الاستقراء والتنظير له؛ فعلى الرغم من أهمية الاستقراء بوصفه منهجا للبحث، وكثرة استخدامه من قبل الفقهاء والأصوليين في صياغة بعض المسائل الفقهية والأصولية، وكونه المنهج الأساس في صياغة القواعد الفقهية، إلا أنه لم يلق العناية اللازمة من الناحية النظرية إلا في وقت متأخر على يد الشاطبي!

الفصل الخامس يسعى إلى تجاوز الركام التاريخي للجدل الأصولي حول موضوع الاستحسان، والعودة به إلى أصوله سعيا إلى تحديد حقيقة هذا المصطلح الهلامي الذي بدأ مجرد تعبير لغوي، ليتحول في ظل التنظير المذهبي إلى مصطلح لكن بمعالم غامضة، ثم اقتُطِعَت له موضوعات من هنا وهناك لإدراجها ضمن مفهومه حتى يصبح واضحا، وانتهى الأمر في العصر الحاضر إلى وجود من يَعُدُّهُ نظرية كاملة!

الفصل السادس يُقَدِّم تصوُّرا واضحا يُخْرِجُ مسألة سدّ الذرائع من الحلقة المفرغة التي ظلت تدور فيها من عصر الشافعي إلى العصر الحاضر. لقد عُرِف عن الإمام مالك عَمَلُه بمبدأ سدّ الذرائع، وأنكر الإمام الشافعي ذلك وقدَّم أدلة تبدو قوية في رفض ذلك المبدأ، وانبرى فقهاء المذهب المالكي للدفاع عن مبدأ سدّ الذرائع. ومنذ ذلك الوقت أصبح البحث في سدّ الذرائع يدور في حلقة مفرغة بين قطبين: أحدهما مُؤيِّد والآخر رافض، وكل فريق يُقدِّم الأدلة من النصوص الشرعية والتطبيقات العملية على رأيه! وقد جاء هذا البحث ليُخْرِج دراسة الموضوع من دائرة ذلك الاستقطاب، ويقدم تصوُّرا متكاملا يستوعب أُسُس القطبين، ويعيد صياغة الموضوع بطريقة تحدد بوضوح حالات استخدام مبدأ سدّ الذرائع وحالات عدم استخدامه.

الفصل السابع يعرض موضوع القياس بطريقة تختلف عما هو شائع، فيبدأ بالنظر في تطور مفهوم القياس في الفكر الأصولي، ويُبيِّن أسباب الاختلاف في

العمل به، ثم يقوم بتحرير مسائله واستبعاد الدخيل عنها.

ختاماً، أسأل الله عز وجل الثواب على الصواب والعفو عن الزلل، وأرجو من قارئه صالح الدعاء، وبالله التوفيق والهداية.

الفصل الأول
علم أصول الفقه: الواقع والآفاق

تمهيد

يهدف هذا الفصل إلى أمرين: أحدهما: الحديث باختصار عن طبيعة علم أصول الفقه والهدف من وضعه، والاعتراضات الموجهة إليه في الصورة التي استقر عليها فيما بعد عصر الازدهار العلمي في العلوم الشرعية. والثاني: رصد ومراجعة أبرز الاتجاهات المعاصرة للداعين إلى إعادة صياغة علم أصول الفقه، وتقييم مضمونها. وسوف يقتصر البحث على تصنيف الدعوات المعاصرة في اتجاهات عامة، واستعراض الملامح الأساسية لكل اتجاه دون استقصاء لجميع ما كتب في هذا الموضوع.

المبحث الأول: طبيعة علم الأصول والهدف من وضعه

مبادئ علم أصول الفقه -وهي المبادئ التي تحكم فهم النص الشرعي واستنباط الأحكام منه- كانت موجودة في أذهان علماء الصحابة والتابعين، ولم يكونوا في حاجة إلى تدوينها بسبب ما كانوا يتمتعون به من علمٍ باللغة العربية، وفقهٍ في مبادئ الشريعة ومقاصدها، وفضلا عن ذلك فإن العنصر الثالث المكمِّل لهما، وهو المنطق العقلي الذي وهبه الله تعالى للإنسان، كان في غاية الوفرة عندهم.

لقد ارتبط تدوين مبادئ علم أصول الفقه باتساع دائرة الاختلاف بسبب تعدّد مشارب الفقهاء واختلاف بيئاتهم واتساع دائرة المسائل الجديدة، وكذلك

باضطراب أصول الاستنباط وفساد اللسان العربي عند البعض.[١] هذا فضلا عن توسُّع الثروة الحديثية بسبب التقدم في مرحلة الجمع والتدوين، حيث أدى ذلك التوسُّع إلى ظهور التّعارض بين بعض الأحاديث من جهة، وبينها وبين بعض عمومات القرآن الكريم من جهة أخرى، وظهرت الحاجة إلى وضع منهج للتعامل مع تلك الثروة بما يحلّ تلك الإشكالات.

وقد انضاف إلى هذه الدوافع فيما بعد دوافع أخرى دفعت أتباع المذاهب الفقهية إلى الخوض في هذا العلم، تمثلت في استخراج أصول الاستنباط التي اعتمدها أئمة المذاهب، والاحتجاج لتلك الأصول التي ارتضاها كل طرف لنفسه، وقد كان لهذا العامل أثر كبير في انتشار التأليف في علم أصول الفقه وتطوُّره،[٢] ويظهر ذلك بجلاء في المناقشات والردود التي كانت بين فقهاء الاتجاهات الفقهية المختلفة،[٣] كما تبدو واضحة عندِ أصوليي الحنفية في أسلوبهم الدفاعي الذي سلكوه في الدفاع عن أصول الاستنباط المعتمدة في مذهبهم، والحرص على مقارنتها بما هو عند الشافعية ومحاولة الرد عليها.

لقد كان للمستجدات في مجال الحياة الفقهية أثر مستمر في علم أصول الفقه والدفع به في طريق التطور؛ سواء من حيث إدخال موضوعات جديدة فيه، أو من

---

(١) وقد أشار الإمام الشافعي إلى شيء من ذلك في رسالته: الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر (القاهرة: مكتبة دار التراث، ط٢، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م) ص٤١، ٥٣.

(٢) انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي (كوالالمبور/ عمان: دار الفجر/ دار النفائس، ط١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م) ص ١١٨. وانظر الأستاذ محمد مصطفى شلبي في قوله: "والأصول في نظري غالبها بحوث نظرية جاءت وليدة الزمن، اضطُرّ إلى وضعها أتباع المذاهب المقلدون، ضبطا لمذاهب أئمتهم، ودفاعا عنها في مجالس المناظرات...". شلبي، محمد مصطفى، تعليل الأحكام (بيروت: دار النهضة العربية، د.ت) ص٤.

(٣) انظر: أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم، الفكر الأصولي: دراسة تحليلية نقدية (جدة: دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة، د.ت) ص١٠٢.

حيث تطوير مضمون موضوعاته التي ظهرت منذ البداية ودوّنها الشافعي في **الرسالة**، أو من حيث الطريقة التي تمت صياغته بها.

فمن حيث المضمون، نجد أن أول مصنَّف في هذا العلم (كتاب **الرسالة** للشافعي) اقتصر على الموضوعات الأساسية ذات الصلة المباشرة باستنباط الأحكام، والموضوعات التي كانت مثار خلاف بين أهل الرأي وأهل الحديث بهدف التقريب بينهما. ومعلوم أن الخلاف بين المدرستين كان أساسا حول التوسّع في استخدام الرأي (خاصة القياس) في استنباط الأحكام، وحول علاقة سنة الآحاد بالقرآن الكريم، والعمل ببعض أنواع خبر الواحد، ولذلك نجد أن كتاب الرسالة كان استجابة لمتطلبات بيئته من خلال تركيزه على تلك الموضوعات. ويتبين ذلك من استعراض المحاور الأساسية للكتاب، حيث افتتح الإمام الشافعي رسالته بمقدمة تُعدّ تأسيسا لمصدرية القرآن والسنة في التشريع الإسلامي والحياة الإسلامية عموما. أما صلب الكتاب فقد بُني على كيفية وقوع البيان في الشرع، تحدث فيه عن أسلوب القرآن الكريم في تشريع الأحكام وبيانها، وعن علاقة السنَّة النبوية بالقرآن الكريم وكيفية بيانها للأحكام، سواء منها الأحكام الواردة في القرآن الكريم أم الأحكام التي استقلت بتشريعها، كما تحدّث عن السبيل الذي يسلكه المجتهد في بيان الأحكام الشرعية واستنباطها. وتكلم عن الإجماع، والاجتهاد الذي كان القياس أبرز صوره، والاستحسان، وباب الاختلاف متى يكون محمودا ومتى يكون مذموما، وحجية أقوال الصحابة.

كما كان كتاب **الرسالة** استجابة لمتطلبات واقعه، فإن التأليف الأصولي فيما بعد تطوّر حسب احتياجات كل عصر، حيث كان علماء كل عصر يتصدون لمعالجة القضايا التي كانت مثار نقاش وخلاف بينهم. ففي مباحث السنّة ثار النقاش حول حجية خبر الواحد، فاحتاج الأصوليون إلى مناقشته، وظهر بذلك مبحث واسع عن حجية خبر الواحد ولزوم العمل به. ومع انتشار رواية الحديث وتدوينه وظهور

عامل الوضع في الأخبار احتاج العلماء إلى وضع قواعد لتمحيص الحديث المقبول من غير المقبول. وعلى الرغم من أن هذا العلم قد اضطلع به المحدثون أصالة، إلا أن الأصوليين وجدوا أنفسهم في حاجة إلى الخوض فيه أيضا. كما أن ما ظهر من تعارض في السنة بعضها مع بعض، أو تعارضها مع بعض عمومات القرآن وظواهره احتاج إلى وضع ضوابط للجمع والترجيح بين تلك المتعارضات.

ومع بُعْدِ العهد عن زمن الصحابة وتوسُّع الخلاف ظهر الاختلاف حول بعض مسائل الإجماع، مثل إمكانية انعقاده بعد عصر الصحابة، وشروط العمل به، والإجماع السكوتي، وهي الأمور التي أدّت إلى تطوّر مباحث الإجماع وتوسّعها.

كما أن التوسّع في استخدام القياس أدى إلى ظهور الخلاف حول بعض صوره واستخداماته، ويظهر ذلك جليا في مباحث ما يَثْبُتُ بالقياس وما لا يدخله القياس، وشروط العلة ونواقضها، هذا فضلا عن ظهور الاتجاه الظاهري الرافض لاستخدام القياس، وهو الأمر الذي أدى إلى ظهور مبحث خاص بإثبات حجية القياس والتعبّد به.[١]

أما من حيث منهج البحث والتأليف، فإنه يظهر من النظر في مؤلفات الأصوليين في القرنين الثاني والثالث أن هدفهم الأساس من تقعيد وتدوين قواعد هذا العلم هو ضبط الاجتهاد الفقهي، وبيان طرق الاستنباط، وتحديد الآليات التي يستخدمها المجتهد في اجتهاده، ولذلك كانت مباحث مدوناتهم الأصولية تقتصر على ذلك، ولم يهتموا بتحديد حدود هذا العلم ولا رسم مصطلحاته.

ولكن مع تطور العلوم واتساعها ودخول المتكلمين المتمرسين على البحث الفلسفي ميدان الأصول، شهد البحث في هذا العلم دفعة قوية في مسيرته بإدخاله

---

(١) انظر نماذج من المؤلفات الأصولية التي تبرز أثر البيئة العلمية في تطور البحث والتأليف في هذا العلم في: أبو سليمان، الفكر الأصولي، ص٩٦-١٢٠.

مرحلة التنظير؛ فعملوا على صياغة مباحثه في شكل نظرية متكاملة، والخروج به إلى مرحلة التجريد التنظيري بعيدا عن التأثر بالفروع الفقهية الموروثة عن المذاهب. وقد تمت هذه النقلة النوعية من خلال إسهامات القاضي الباقلاني (٤٠٣هـ) التي تمثلت أساساً في كتابه **التقريب والإرشاد**، والقاضي عبد الجبار (٤١٥هـ) في كتابه **العُمَد**. يقول الزركشي -بعد أن بيّن أن من جاء بعد الإمام الشافعي تركّز عملهم على البيان والشرح والتوضيح لِمَا جاء في كتاب الرسالة-: "حتى جاء القاضيان: قاضي السنة أبو بكر بن الطيب، وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسّعا العبارات، وفكّا الإشارات، وبيّنا الإجمال، ورفعا الإشكال، واقتفى الناس آثارهم."[١]

تبرز الملامح التنظيرية للمتكلمين في الاهتمام بتعريف هذا العلم، وتحديد حدوده ومصطلحاته، وتوسيع ميدانه، حيث لم يعد قاصرا على طرق الاستنباط ومسالك الاجتهاد، بل دخل ضمن موضوعاته البحث في المجتهد الذي يتولى عملية الاجتهاد، والبحث في المكلَّف الذي تُطَبَّق عليه الأحكام، والبحث في فلسفة التكليف التي نشأت بسببها مباحث: مصدر التكليف (الحاكم) ومعه مسألة التحسين والتقبيح، وخصائص التكليف (المحكوم فيه). وفي موضوع السنَّة النبوية دخلت مباحث نظرية لإثبات مرجعية السنَّة، وهي ما اصطُلِح عليه بمباحث

---

(١) الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، ضبط محمد محمد تامر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠) ج١، ص٣. وانظر أيضا: العلواني، طه جابر، أصول الفقه الإسلامي منهج بحث ومعرفة (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥) ص٥٨-٥٩. ويرى الدكتور طه جابر العلواني أن التطور الحقيقي لعلم أصول الفقه توقف في مطلع القرن الخامس الهجري عند وفاة القاضيين الباقلاني وعبد الجبار، وأصبح عمل الأصوليين مجرد تكرار منذ ذلك الوقت "لأن القاضي عبد الجبار والقاضي الباقلاني هما آخر علَمين قالا شيئا إضافيا على ما حدث... فقد كانت كل المحاولات التي جاءت بعد ذلك محاولات بسيطة لا تعتبر إنتاجا متميزا في هذا، وكانت بين جمع متفرق أو تفريق مجتمع ولم تتجاوز هذا". إسلامية المعرفة (مستلّة)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، من سلسلة محاضرات دورة استراسبورج بتاريخ ٩-١٢/ ٧/ ١٩٨٨، ص ٤٨-٤٩.

الأخبار، حيث جرى بحث أقسام الخبر من حيث الصدق والكذب، ومن حيث إفادة القطع والظن.

ومع شيوع الخلافات الفقهية وظهور مجالس الجدل والمناظرة، احتاج الأصوليون إلى وضع قواعد تضبط مجالس الجدل والمناظرة، وهو ما أدى إلى إدخال مباحث كثيرة من الجدل ضمن موضوعات علم الأصول سواء تحت أبواب مستقلة كما فعل ابن عقيل -مثلا- في كتابه **الواضح**، أو أُدرِجت ضمن مباحث قوادح العلة من القياس، بحكم أن أغلب الجدل والمناظرات كانت ذات صلة بالقياس.

الخلاصة أن علم أصول الفقه بدأ قواعد لتفسير النصوص وتحديد مناهج الاجتهاد وضبطها، واستقرّ في مرحلة نضجه نظرية عامة للفقه الإسلامي، لا تقتصر على أسس ومبادئ الاستنباط، ولكن تتشعّب إلى أربعة محاور ـ كما قسّمها الغزالي ـ : أولها: الثَّمرة وهي الأحكام الشرعية، وثانيها: الـمُثْمِر وهي الأدلة، وثالثها: طرق الاستثمار وهي وجوه دلالة الأدلة، ورابعها: الـمُسْتَثْمِر وهو المجتهد والمفتي.

المبحث الثاني

الانتقادات الموجهة إلى علم أصول الفقه

ليست عملية النقد لمناهج التأليف في علم أصول الفقه وليدة هذا العصر، بل تعود بدايتها إلى مطلع القرن الخامس الهجري، وإن كانت قد خفتت في عصر الجمود لتعود للظهور بقوة في بدايات القرن الرابع عشر الهجري.[١]

يبدو أن أول عيب دخل على علم أصول الفقه هو تسرّب الدخيل إليه مع دخول علماء الكلام مجال التأليف فيه، وهي قضية اشتكى منها أبو الحسين البصري (ت ٤٣٦هـ)، حيث يقول في مقدمة كتابه **المعتمد**: "...ثم الذي دعاني إلى تأليف هذا الكتاب في أصول الفقه، بعد شرحي كتاب العهد (العمد) ... أني سلكت في الشرح مسلك الكتاب في ترتيب أبوابه... وشرح أبواب لا تليق بأصول الفقه من دقيق الكلام... فأحببت أن أؤلف كتابا مرتبة أبوابه غير مكررة، وأعدل فيه عَن ذكر ما لا يليق بأصول الفقه من دقيق الكلام؛ إذ كان ذلك من علم آخر لا يجوز خلطه بهذا العلم، وإن تعلق به من وجه بعيد."[٢] يتبيَّن من هذا الكلام أن من أهداف هذا المؤلف تنقية مباحث الأصول مما ليس من صميمها، وهو أمر يتعلق بجانب مضمون

---

(١) انظر عرضا لتلك الدعوات المعاصرة في بحث للدكتور علي جمعة محمد بعنوان: قضية تجديد أصول الفقه (القاهرة: دار الهداية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م) ص٤ وما بعدها؛ و"نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه"، محمد الدسوقي، إسلامية المعرفة، السنة الأولى، العدد الثالث، رمضان ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م؛ وحسن الترابي، قضايا التجديد: نحو منهج أصولي، (الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م) ص١٩٥ وما بعدها. وتتلخص انتقادات الترابي الأساسية لعلم أصول الفقه في النقاط الآتية: ١ـ ميل أصول الفقه في عصر الانحطاط العلمي إلى النظر التجريدي والمبالغة في التشعيب والتعقيد من غير طائل والتأثر بعيوب المنطق الهليني. ٢- عدم تطور الاستحسان وأصول المصالح. ٣- إفساد صفاء القياس والتقليل من فاعليته بتقييده بقيود المنطق الصوري.

(٢) البصري، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب، كتاب المعتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حميد الله وآخرون (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤)، ج١، ص٧.

العلم، وترتيب مباحث الأصول ترتيبا حسنا، وهذا أمر يتعلق بالمنهج.

وعلى الرغم من أن الغزالي (ت ٥٠٥هـ) مُتَّهم بإدخال علم المنطق في أصول الفقه بصورة رسمية بسبب المقدمة المنطقية التي افتتح بها كتابه **المستصفى من علم أصول الفقه**، إلا أننا نجده يشتكي من ذلك الدخيل، حيث يقول: "فشرعوا في بيان حدّ العلم والدليل والنظر ولم يقتصروا على تعريف صور هذه الأمور، ولكن انجرّ بهم إلى إقامة الدليل على إثبات العلم على منكريه من السوفسطائية، وإقامة الدليل على النظر على منكري النظر، وإلى جملة من أقسام العلوم وأقسام الأدلة، وذلك مجاوزة لحدّ هذا العلم، وخلط له بالكلام، وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم، فحملهم حبّ صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة، كما حمل حبّ اللغة والنحو بعض الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول، فذكروا فيه من معاني الحروف ومعاني الإعراب جملا هي من علم النحو خاصة، وكما حمل حبّ الفقه جماعة من فقهاء ما وراء النهر، كأبي زيد رحمه الله وأتباعه على مزج مسائل كثيرة من تفاريع الفقه بالأصول، فإنهم وإن أوردوها في معرض المثال وكيفية إجراء الأصل في الفروع، فقد أكثروا فيه...".(١)

ويزيد محمد الطاهر ابن عاشور ذلك الأمر توضيحاً فيقول: "...حيث قصدوا منه أن يكون علم آلات الاجتهاد فأرادوا أن يضمّنوه كل ما يحتاج إليه المجتهد، فاختلط بالمنطق واللغة والنحو والكلام... وذكروا معاني الحروف والاشتقاق والوضع والترادف والدلالة والمنطق وغيرها، وذلك مما يمل متعاطي هذا العلم، وهو عمل غير محمود في الصناعة."(٢)

---

(١) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، ضبط وترتيب محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م) ص٩.

(٢) ابن عاشور، محمد الطاهر، أليس الصبح بقريب (تونس: الشركة التونسية للفنون والرسم، ط٢، ١٩٨٨) ص٢٠٤.

كما أن المنطق الصوري اليوناني دخل أيضاً إلى علم أصول الفقه مع دخول المتكلمين مجال التأليف فيه وازداد تمكُّنا فيما بعد في عصر الجمود والانحطاط. ومع المتكلمين أيضا دخل التجريد والإلغاز، وقد اشتكى ابن عقيل الحنبلي (ت ٥١٣هـ) في كتابه **الواضح في أصول الفقه** من ذلك التجريد، حيث ذكر في مستهل كتابه أن ما دفعه إلى تأليف هذا الكتاب هو العمل على تبسيط علم أصول الفقه، وتسهيل عباراته الغامضة في كتب المتقدمين، وإخراجه من التجريد الذي أدخله فيه المتكلمون "ليخرج بهذا الإيضاح عن طريق أهل الكلام وذوي الإعجام إلى الطريقة الفقهية والأساليب الفروعية."[١]

وسعى الآمدي (ت ٦٣١هـ) في كتابه **الإحكام** إلى تجنُّب جميع تلك العيوب، حيث يقول: "...أحببت أن أجمع فيها [معاني أصول الفقه] كتابا حاويا لجميع مقاصد قواعد الأصول، مشتملا على حلّ ما انعقد من غوامضها على أرباب العقول، متجنبا للأسهاب وغثِّ الإطناب، مميطا للقشر عن اللباب."[٢] ولكن مضمون كتابه يوحي بعدم توفيقه في جميع ذلك؛ إذ لم يكن كتابه أقلّ إلغازاً وتجريداً ممن سبقه.

وبعد المرحلة التي مال فيها علم الأصول إلى التوسّع والاستطراد، اتّجه التأليف إلى الاختصار والإلغاز، وهو الأمر الذي انتقده الزركشي (ت٧٩٤هـ) بشدّة في قوله: "... ثم جاءت أُخْرى من المتأخّرين، فحجَّروا ما كان واسعاً، وأبعدوا ما كان شائعاً، واقتصروا على بعض رؤوس المسائل، وكثّروا من الشُّبَه والدلائل، واقتصروا على نقل مذاهب المخالفين من الفِرق، وتركوا أقوال مَنْ لهذا الفنّ أصّل، وإلى حقيقته وصّل، فكاد يعود أمره إلى الأول، وتذهب عنه بهجة المعول."[٣]

وعلى الرغم من القصور الفادح في المؤلفات التي انتقدها الزركشي، إلا أنها

---

(١) ابن عقيل، أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد، الواضح في أصول الفقه، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩، ص٥.

(٢) الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، ضبطه وكتب حواشيه الشيخ إبراهيم العجوز (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت) ج١، ص٦.

(٣) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ج١، ص٤.

صارت هي السائدة قبل عصره واستمرت بعد ذلك، مع استثناءات نادرة. ولقد أصبحت تلك الكتب التي انتقدها الزركشي هي السائدة في التدريس، والمتداولة بين طلاب العلم، وكاد ينحصر التأليف في دوامة تدبيج مختصر ثم شرح ذلك المختصر ثم إعادة اختصاره، أو جمع مصنَّف ثم اختصاره ثم شرح ذلك المختصر مرة أخرى، وكل ذلك من طرف مؤلف واحد؛ فهو الجامع والمختصر والشارح، وإذا امتدّ التأليف فإنه يمتدّ إلى وضع الحواشي والتعليقات والتذييلات! هذه هي المرحلة التي كاد يموت فيها حقا علم الأصول، والمؤسف أنها استمرت زمنا أطول من المراحل الأولى التي كانت هي مراحل النشأة والتطوّر والازدهار. ولم تنجح محاولات الشاطبي والزركشي في إعادة التأليف في علم الأصول إلى سكّته السليمة والخروج به من دوامة الاختصار والشرح والإحشاء.

أما في العصر الحاضر، فإن أبرز الانتقادات الموجهة لعلم أصول الفقه وصفه بالعقم عن إمداد الحياة التشريعية والعلمية الإسلامية بما هي في حاجة إليه من حلول للمشكلات المستجدة، وعجزه عن توليد المجتهدين، وفي ذلك يقول الدكتور حسن الترابي: "جاء عقيمًا مُنْبَتًّا عن الواقع الخصب بالحياة، لا يكاد يؤهِّل الماهر فيه لأن يولِّد فِقْهًا أو يمارس اجتهادا".[1]

إن الناظر في مقال الترابي عن تجديد أصول الفقه يجده يدور في مجمله حول الدعوة إلى إيجاد اجتهاد فعّال وإحداث نهضة علمية تلبي حاجات المسلمين المعاصرة في مجالات الحياة العامة، مثل الحكم، والسياسة، والاقتصاد، والاجتماع، والتحرّر من جوانب الاحتياط الفقهي المبالَغ فيه الذي ساد في عصور الانحطاط العلمي والحضاري وحاول أصحابه صبغ علم أصول الفقه به.

الحقيقة أن كلام الترابي ينطوي على غفلة عن الهدف من وضع علم أصول الفقه

(١) الترابي، قضايا التجديد، ص١٩٣.

وعن حدوده، وتحميل له بما لا يحتمله. إن ما يتحدث عنه الترابي من قصور الاجتهاد الفقهي وضموره في مجالات الحكم والاقتصاد والسياسات العامة للدولة ليس المسؤول عنه بالدرجة الأولى هو علم أصول الفقه؛ فعلم أصول الفقه وإن كان له دور في ذلك، إلا أن مهمته هي تقديم الأدوات المنهجية للاجتهاد وتنظيم سيره، وليس مهمته توليد المجتهدين الأكفاء من تلقاء نفسه. إن النهضة التشريعية لا يكفي لقيامها وجود منهج مناسب، بل لابد من وجود أشخاص لهم كفاءة استخدام ذلك المنهج بطريقة سليمة وفعالة، هذا فضلا عن أن القدرة على الاجتهاد ليست نتاجا تلقائيا لدراسة علم أصول الفقه، بل هي نتاج التمكُّن من علوم كثيرة، زيادة على القدرات الذهنية والمواهب العقلية التي يتمتّع بها الشخص.

كما أنه من المعلوم أن النصوص الشرعية في مجالات النظم الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية ضابطة أكثر منها مؤسِّسة، فإرساء سياسات ناجحة في مجالات الاقتصاد والاجتماع والحكم يحتاج إلى إبداع بشري بالدرجة الأولى، أما دور النصوص والمبادئ الشرعية الواردة في تلك المجالات فهو الضبط والتوجيه أساسا، وتفاصيل تلك السياسات وخطواتها العملية وآليات تنفيذها إنما تكون من إبداع العقل البشري وهي متروكة له، وليست هي مهمة الدين أو أصول الفقه.

لا يمكن إنكار أن الجمود الذي أصاب علم أصول الفقه قد أسهم في حالة الضعف في مجال العلوم الشرعية والاجتهاد بصفة عامة، ولكن السؤال: ما السبب في الجمود والتجريد الذي أصاب علم الأصول؟ ألا يمكن القول إن الذي قاد علم أصول الفقه إلى الجمود وعدم الفاعلية هي العقليات الجامدة والضعيفة التي تصدَّرت المشهد العلمي في العالم الإسلامي لفترة طويلة؟ أي أن تلك العقليات هي التي تسبّبت في جمود علم أصول الفقه، وتغليب الجوانب الفرعية والجدلية فيه على جوهره. ولماذا لا نقول إن الجمود الفكري والانحطاط العلمي في العالم الإسلامي هو الذي سبَّبَ جمودَ أصول الفقه، وليس العكس؟ ويمكن تأييد هذا القول ببعض

الأعلام الذين عاشوا في المرحلة التي تُصنّف ضمن عصر الجمود والانحطاط العلمي ومع ذلك كان لهم إنتاج باهر في المجال العلمي، فابن تيمية ـ مثلا ـ عاش في وقت كان غالب فقهائه يشتغلون بقضايا هامشية ويشكّكون في إمكانية الاجتهاد، ولكنه مع ذلك استطاع أن يحقّق إنجازات عظيمة سواء على المستوى العلمي أم العملي. والأمر نفسه يقال عن الإمام الشاطبي الذي أبدع في كتابه **الموافقات**، وتقدّم بالتأليف في علم أصول الفقه خطوات عظيمة.

إن مادة علم أصول الفقه في صورتها التي كُتبت بها في عصر الازدهار لم تَغِبْ يومًا ما عن العالم الإسلامي، بل كانت في المتناول، ولكن نظام التدريس الذي نحا منحى الجمود والاجترار هو الذي أبْعَد تلك المصنَّفات عن دائرة التّداول، واستعاض عنها بتلك الملخّصات والشروح والحواشي العقيمة. فالمشكلة -بالدرجة الأولى- لم تكن في علم أصول الفقه ذاته، بل كانت في البيئة الثقافية والاجتماعية السائدة.

وفي عصرنا الحاضر لا اعتقد أن المشكلة الكبرى هي قصور الاجتهاد الإسلامي عن إعطاء إجابات للمسائل الجزئية التي تحتاج إلى حكم شرعي، ولكن القصور الواضح هو في إيجاد الشخص المؤهل فكريا وسلوكيا لتحقيق النهضة، وفي تطوير أنظمة فعَّالة تحقّق النهضة الإسلامية في مجالات الحكم، والاقتصاد، والتنظيم الاجتماعي، والتطور العلمي. هذه مشكلات معقّدة ذات أبعاد متعدّدة لم تتسبب فيها العلوم الشرعية لوحدها، ولا يمكن أن يقتصر حلُّها على تجديد علم أصول الفقه أو غيره من العلوم الشرعية. لا شك أن النهضة في العلوم الشرعية سوف تُسْهم في النهضة العامة، ولكن تحميلها مسؤولية تلك النهضة أمر غير واقعي. لذلك فإن القول بأن "علم الأصول التقليدي الذي نلتمس فيه الهداية (لتأسيس النهضة الإسلامية) لم يعد مناسبا للوفاء بحاجتنا المعاصرة حقّ الوفاء لأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها، بل بطبيعة القضايا الفقهية التي كان يتوجه

إليها البحث الفقهي"[١] قولٌ يفتقد إلى الدقة والواقعية. هل يمكن القول بأن ما حققته الأمة الإسلامية في عصور ازدهارها من نهضة شاملة كان علم أصول الفقه وراءها بشكل مباشر؟ أم أنها نهضة أسهمت فيها كل العلوم الإسلامية، وقامت بها عقليات تمثّلت مبادئ الإسلام وتعاليمه في حياتها العملية، وعلى رأسها الرفع من مكانة العلم وأهله، والتزام التفكير العلمي والبعد عن الفكر الخرافي، وحبّ البحث والاستكشاف.

ومن الانتقادات التي وُجِّهت في هذا العصر لعلم الأصول كونه لا يعصم المجتهدين والمتفقهين من التّفرُّق والاختلاف بسبب ظنِّية كثير من مسائله وكونها محلّ خلاف بين الأصوليين وأتباع المذاهب المختلفة،[٢] ومن ثم فإنه لابد من البحث عن منهج جديد لأصول الفقه "يمنع من التفرق والتنازع، ويحصر الاختلاف في الرأي في دائرته المحمودة، ويحمي طاقات الأمة أن تُهْدر أو تُنفق فيما لا جدوى منه".[٣] الواقع أن هذه المهمة ليس من السهل على علم أصول الفقه تحقيقها مهما بُذل من أجل ذلك، فإنه ليس من السهل تحقيق اتفاق على جميع جوانب المنهج وقواعده، وقد حاول الإمام الشافعي ذلك من قبل في رسالته، ولكن لم يتحقق ذلك، بل إن ما قدّمه منهجاً جديداً في الاجتهاد صار أساساً لمذهب فقهي انضاف إلى المذاهب التي كانت موجودة. ومن المعلوم أن الأصول الفكرية تعمل عادة على جهتين متقابلتين: فهي من جهة تحقق قسطاً كبيراً من التوافق الفكري بين أتباع المنهج الواحد، ولكنها في المقابل تُأصِّل للاختلاف مع أصحاب المناهج الأخرى. وبقدر ما كان علم أصول الفقه عاملاً للوحدة الفكرية، بقدر ما كان أيضاً عاملاً لتأصيل الخلاف بين أتباع مدرسة الحنفية ومدرسة المتكلمين وترسيخه؛

---

(١) الترابي، قضايا التجديد، ص١٩٥.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص١١٧-١١٨.

(٣) الدسوقي، "نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه"، ص١٤٨.

حيث عمل كل طرف على ترسيخ أصوله وإثباتها بكل الوسائل والتفريع عليها، وصار الاختلاف له أصوله الراسخة.

المبحث الثالث

اتجاهات معاصرة في الدعوة إلى تجديد علم الأصول

سوف أقتصر هنا على عرض الاتجاهات المعاصرة؛ لأن البحث إنما هو بصدد ما يمكن فعله في العصر الحاضر من أجل إعادة صياغة هذا العلم أو تجديده. ونظرا لصعوبة الإحاطة بجميع ما كتب في هذا المجال فإني سوف اقتصر على بعض الأعمال مُصنِّفا إيّاها في اتجاهات ثلاثة.

الاتجاه الأول:

يرى أصحابه أن تجديد علم أصول الفقه ينصبّ أساسا على إعادة صياغته بأسلوب منهجي، ولغة سهلة تسهّل على المعاصرين استيعابه، وتخليصه من الدخيل الذي تسرّب إليه من مختلف العلوم الأخرى خاصة علمي الكلام والمنطق، وتحرير وتحقيق بعض مسائله ومباحثه، مع الاستفادة من مستجدات العلوم والمعارف الإنسانية والاجتماعية.

ويمكن أن نلخص معالم هذا الاتجاه في التصور الذي قدمه كل من الدكتور حسن الترابي،[١] والدكتور محمد الدسوقي؛ وتتمثل معالمه فيما يأتي:

- الربط بين قضايا علم الأصول وعلم أصول القانون،[٢] وكذلك بين قضايا علم

(١) يلخص الترابي جوهر دعوته إلى تجديد علم أصول الفقه في أنها "إحياء الأصول الواسعة التي عُطِّلت في الفقه الإسلامي التقليدي". الترابي، قضايا التجديد، ص٢١٠-٢١١.

(٢) اعتقد أن التأليف في أصول الفقه يجب أن ينأى عن الإكثار من المقارنة بالقوانين الوضعية، بل يجب علينا صياغة نظرية قانونية خاصة بنا ليست في حاجة إلى مقارنتها بالنظريات الأخرى. ومع أنه من المحبّذ الاستفادة من الجانب المنهجي الذي وصلت إليه الدراسات القانونية، إلا أن الإكثار من المقارنة في المضمون قد يحمل في طياته الشعور بدونيّة الفقه الإسلامي ومرجعيّة القانون الوضعي، وإن كان المؤلف عادة ما يختم المقارنة بمحاولة إبراز تفوّق القانون الإسلامي وتميّزه، إلا أن المقارنة -التي تتّخذ أحيانا القانون الوضعي معيارا- في حدّ ذاتها قد توحي بخلاف ذلك. وهذا الكلام إنما ينطبق على الكتب الخاصة بأصول الفقه فقط، أما إجراء دراسات جزئية مقارنة بين القانون الإسلامي والقانون الوضعي فلا مانع منه، بل قد يكون أحياناً ضرورياً.

الأصول ومناهج البحث.[١]

- استفادته من علوم العقل التي تجددت وتطورت، ولم تكن متوفرة لدى السلف الذين وضعوا هذا العلم.[٢]

- إخراج المباحث التي لا تنتمي إلى علم أصول الفقه منه، وربط القواعد بالفروع التطبيقية ما أمكن.[٣]

- دراسة النص الشرعي دراسة أصولية، أي دراسة تكشف عن خصائص ذلك النص من حيث منهجه في تقرير الأحكام، لا دراسة تاريخية هي أقرب إلى الدراسات القرآنية وعلوم الحديث، كما هو واقع في كتب أصول الفقه المعاصرة عند الحديث عن الأدلة السمعية.[٤]

- توسيع دائرة القياس وتحريره من القيود التي دخلته من المنطق الصوري، والرجوع به إلى "القياس الفطري الحرّ من تلك الشرائط المعقدة".[٥]

- الاعتماد على الاستصحاب في القضايا المتعلقة بالأمور الدنيوية.[٦]

- تطوير الأصول التفسيرية والاجتهادية الواسعة التي تناسب الاجتهاد في رسم السياسات العامة في مجالات الاقتصاد والاجتماع والحكم.[٧]

- تدريس المقاصد الشرعية بصورة وافية، وجعلها جزءاً من أصول الفقه وعدم

---

(١) الدسوقي، "نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه"، ص١٢٣.
(٢) الترابي، قضايا التجديد، ص١٩١.
(٣) الدسوقي، "نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه"، ص١٣٠-١٣١.
(٤) الدسوقي، "نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه"، ص١٣١.
(٥) الترابي، قضايا التجديد، ص٢٠٥.
(٦) الترابي، قضايا التجديد، ص٢٠٧-٢٠٨.
(٧) الترابي، قضايا التجديد، ص٢٠٣، ٢٠٤.

فصلها عنه.[١]

- تطوير مفاهيم بعض الأدلة من خلال توسيعها، أو ضبطها وجعلها أقرب إلى الواقع العملي، أو بتضييق دائرة الاختلاف حولها. ويتعلق الأمر هنا خصوصا بالإجماع من خلال توجيهه وجهة عملية ليتمثل في المجامع الفقهية والخروج به من إطار التجريد والافتراض، وتوسيع نطاق عمل القياس وإخراجه من قيود المنطق القديم.[٢]

- ربط علم أصول الفقه بواقع الحياة.[٣]

وبالنظر في ما يدعو إليه أصحاب هذا الاتجاه، نلاحظ أنها مقبولة في مجمل عناصرها، على الأقل من الناحية النظرية، وإن كانت بعض عناصرها قد لا تكون قابلة للتطبيق، وبعضها قد يؤدي إلى حشو هذا العلم بعناصر دخيلة من علم القانون والعلوم الاجتماعية.

الاتجاه الثاني:

اتجاه يقترح تجديد علم أصول الفقه بصورة تجعله منهجا إسلاميا للبحث والمعرفة، ويمثل هذا الاتجاه الدكتور طه جابر العلواني، الذي نشر كتيّبا بعنوان: **أصول الفقه الإسلامي منهج بحث ومعرفة**، ومع أن هذا البحث اقتصر على التعريف بعلم أصول الفقه، إلا أن صاحبه أراده لبنة أولى في مشروعه، متمنيا تمكنه من إتباعه ببحوث أخرى. والذي يعنينا هنا من هذا البحث هو عنوانه الذي يشير إلى تصور الدكتور طه جابر لتجديد علم الأصول؛ المتمثل في تطويره بصورة تجعله منهجا للبحث والمعرفة للعلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية على السواء. ويشرح

---

(١) الدسوقي، "نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه"، ص١٣٢.

(٢) الدسوقي، "نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه"، ص١٣٧ وما بعدها.

(٣) الترابي، قضايا التجديد، ص١٨٩.

الدكتور طه جابر تصوُّره هذا في إحدى محاضراته في دورة استراسبورج عن إسلامية المعرفة على الشكل الآتي:

ينطلق الدكتور طه جابر في دعوته هذه من كون العلوم الاجتماعية والإنسانية "تعاني اليوم من قصور ومن محدودية، وأنها تتوقف أمام ظواهر كثيرة دون أن تتمكن من أن تعطي فيها جوابا أو حلا شافيا"،[١] وأن هذه المحدودية التي يشكو منها المختصون بالعلوم الإنسانية والاجتماعية يمكن أن يُسْهم الإسلام في معالجتها من خلال المصدر الثاني للمعرفة، وهو الوحي.[٢] وما دمنا نحن المسلمين نؤمن باتخاذ الوحي "مصدرا للمعرفة، فلابد أن يكون لدينا منهج نتعامل به مع هذا الوحي الذي سيتناول ظواهر اجتماعية وظواهر إنسانية. ونحن لدينا شيء من هذا المنهج يجب أن نفحصه وندرسه، وعلينا أن نُعْمِل عقولنا فيه وأن نجتهد بأن لا ندع دليلا من هذه الأدلة إلا ونبحث ماذا قيل فيه ومتى؟ وما هي ظروفه؟ وهل ينطبق أو لا ينطبق؟".[٣] "...فبافتراض أن أصول الفقه كمنهج قد استطاع أن ينجح في تقديم فقه وافر وغزير وأن ينجح في التعامل مع الوحي إلى حد بعيد، فإننا يمكن أن ننظر فيه ونعيد النظر في سائر قضاياه... فالذي أدعيه أن هذا التراث وهو مما لا شك فيه تراث شرعي وعقلي إسلامي ... هائل، قد اتفق علماء الأمة أن العقل المسلم لم يبدع منهجا أو علما أو معرفة أفضل من هذا، ويعتبر زبدة العقل المسلم لعصور كثيرة، ولكنه فيه وعليه. فترى لو أننا رجعنا إليه وأعدنا قراءته ودراسته وفحص مقولاته وقضاياه ... والاستفادة مما هو قادر على مدِّنا بما نحتاج إليه خاصة في قضايا الوحي...".[٤]

---

(١) إسلامية المعرفة (مستلّة)، ص٣٩-٤٠.

(٢) إسلامية المعرفة (مستلّة)، ص٤٠.

(٣) إسلامية المعرفة (مستلّة)، ص٤٣.

(٤) إسلامية المعرفة (مستلّة)، ص٤١-٤٣.

خلاصة كلام العلواني أنه يرى أن علم أصول الفقه هو المنهج الذي يمكن إعادة النظر فيه وتطويره بما يجعله منهج بحث ومعرفة يُسْهم في معالجة المشاكل المنهجية التي تعاني منها ليس العلوم الشرعية فقط، بل العلوم الإنسانية والاجتماعية أيضا.[١]

لا يقدم الدكتور طه جابر مقترحات عملية واضحة لتطوير علم أصول الفقه بهذه الصورة، وإنما يكتفي بما اقتبسناه من كلامه. كما يدعو إلى الاستفادة من مناهج البحث الاجتماعي مثل الاستبانات لتطوير "فقه الواقع"، وهو الفقه الذي يستفيد من الدراسات الاجتماعية والنفسية من أجل معرفةٍ أفضلَ بالمحكوم عليه وحسن تنـزيل الأحكام على الوقائع، وأن يستفيد الأصولي من أدوات المنهج التجريبـي في بعض المباحث الأصولية مثل العرف والمصلحة والضرر وغيرها. وفي المقابل يدعو إلى الاستفادة من المنهج الأصولي في مساحات قصور العلوم الاجتماعية والإنسانية. ويلخص ذلك في قوله: "ولو توصلنا إلى هذا وأوجدنا نوعا من التكامل بين المنهج الأصولي في مجال الوحي والمنهج العلمي التجريبي فربما يؤدي هذا إلى إصلاح وتغطية المساحات الخالية مما لم تتعرض له العلوم الإنسانية والاجتماعية وإلى إصلاح قضيتنا الفقهية التي نعاني منها... لذلك فإنني أعتقد أن استخدام هذا المنهج وتطويره لن يخدم العلوم الإنسانية والاجتماعية وحدها، ولكن الفائدة متبادلة".[٢]

هذا الطموح للدكتور العلواني نابع من مجال اهتمامه، وهو أسلمة المعرفة، فهو من جهة -بحكم تخصصه الأصولي- يدرك أهمية هذا العلم وحاجته إلى التحرير والتطوير، ومن جهة أخرى يحاول -بحكم اهتمامه بأسلمة العلوم الإنسانية

---

(١) إسلامية المعرفة (مستلّة)، ص٤١-٤٥.

(٢) إسلامية المعرفة (مستلّة)، ص٤٥-٤٦.

والاجتماعية الغربية- إيجاد طريق تتم من خلاله تلك الأسلمة، وهو يرى أن علم أصول الفقه يمثل أفضل طريق لذلك بعد إدخال التطوير اللازم عليه.

قبل أن أسجل ملحوظاتي على هذا الاتجاه ينبغي أن أشير إلى أن الدكتور جمال الدين عطية كان من أول المشكّكين في جدوى هذا المسلك؛ حيث بدا في إحدى حواراته مع الدكتور طه جابر العلواني في تلك الدورة (دورة ستراسبورغ عن إسلامية المعرفة) معترضا على الاتجاه الذي يدعو إليه؛ وهو جعل علم أصول الفقه منهجا للبحث والمعرفة عموما، حيث يقول: "إن الذي أشعر به أن علم أصول الفقه قد وُضِع أصلا لضبط التكاليف (افعل ولا تفعل)، واستنباط الأحكام المتعلقة بهذه التكاليف من النصوص. وبالتالي فهو لم يوضع أصلا لتفسير الظواهر الاجتماعية وبيان العلاقات السببية بينها أو التوصل إلى القوانين التي تحكمها، ومن الظلم أن نحمّله ما لا يحتمل".(١)

وبالنظر في تصور الدكتور العلواني نرى أنه على الرغم من الطموح الكبير الذي يبديه صاحبه، وعلى الرغم من التسليم بضرورة دخول المسلمين بشكل فعّال في مجال البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، إلا أن إمكانية تحويل علم أصول الفقه إلى منهج للبحث والمعرفة في العلوم الشرعية والاجتماعية والإنسانية على السواء أمر لا يتيسر؛ ذلك أن هذه الوجهة التي يُراد لعلم أصول الفقه أن يتوجه إليها تخالف طبيعته والهدف من وضعه؛ فعلم أصول الفقه يُعنى أساسا بالجانب التشريعي، من خلال تحديد طرق الاجتهاد وأدواته من أجل تفسير النصوص الشرعية، وإعطاء الأحكام الشرعية لوقائع الحياة العملية، وليس من مهمته البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وأصول العلوم الإنسانية والاجتماعية ينبغي أن تكون مستقلة. نعم، يجب أن تكون تلك الأصول مبنيّة على مبادئ الإسلام

---

(١) إسلامية المعرفة (مستلّة)، ص٤٩.

وقواعده، ولكنها وإن كان لها علاقة ما بالعلوم الشرعية، إلا أنها علوم مستقلة لا يُنتظر من علماء أصول الفقه أن يضعوا لها أصولها ومناهج البحث فيها، وإنما المخوّل بوضع تلك الأصول والمناهج هم علماء الاجتماع والاقتصاد والسياسة الذين يَجمعون بين تخصصهم وبين التشبّع بالثقافة الإسلامية وسعة الاطلاع على نصوص القرآن والسنة النبوية، ويمكنهم في ذلك الاستعانة بمختلف العلوم الإسلامية بما فيها أصول الفقه.

لقد وُجِدَت في تاريخ علم أصول الفقه تجربة قام بها بعض المتكلمين سعوا من خلالها إلى صياغة نظريةٍ إسلاميةٍ للمعرفة بالمزاوجة بين علمي الكلام وأصول الفقه. لقد كان علم الكلام يمثّل الشقّ الفلسفي من نظرية المسلمين في المعرفة، في حين كان علم أصول الفقه يمثل الجزء الأساسي من الشق الشرعي من تلك النظرية. ولما دخل كبار المتكلمين ميدان الأصول حاولوا الجمع بين الشقين لتكوين نظرية متكاملة، وقد بدت آثار تلك المحاولة في البعد الفلسفي الذي أعطاه المتكلمون لكثير من المباحث الأصولية وإدخال مباحث كثيرة ذات علاقة بوسائل المعرفة ومناهجها إلى موضوعات الأصول. ولكن هذا التوجُّه الذي قام به الجيل الأول من أصوليي المتكلمين من أمثال الباقلاني والقاضي عبد الجبار كان محلّ تحفظ واعتراض من طرف الجيل الثاني منهم، حتى ضمن صفوف المعتزلة الذين يوصفون عادة بأنهم يمثلون المدرسة العقلية في التاريخ الإسلامي، فقد تحفَّظ أبو الحسين البصري على طريقة شيخه القاضي عبد الجبار، وألَّف كتابه **المعتمد** من أجل نقض تلك الطريقة، وفي المقابل كان عند الأشاعرة تحفُّظ الجويني والغزالي على تلك المحاولات. وعلى الرغم من عدم تحرُّر هذا الجيل في مؤلفاتهم من سطوة علم الكلام كليا، إلا أن رفضهم المضي في خطة القاضيين -الباقلاني وعبد الجبار-، وإحجامهم عن إكمال ذلك المشروع، وتفضيل إيقاف مسيرته -مع أنه كان من شأنهم في المسائل العلمية البناء على ما وضعه الشيوخ والعمل على تطويره وإكماله- يدلّ على

اعتقادهم عدم جدوى تلك الطريقة، وهو مؤشر تاريخي على التشكيك في نجاحها.

أما ما يُقال عن الاستفادة من مباحث الأصول المتعلقة بالعلة والسبب في مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية، فإن القضية أصبحت مجرد تاريخ، فعلم أصول الفقه حقّق السبق المعرفي في هذه المجالات في القرون الهجرية الخمسة الأولى، وقد تمت الاستفادة من هذا في مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية والطبيعية من قبل علماء المسلمين الذين برعوا في تلك العلوم، كما استفادت منه النهضة الأوروبية في بداياتها، أما الآن فهذه القضايا صارت من المعلومات بالضرورة في تلك العلوم، ولم يعد أحد في حاجة إلى اقتباسها من علم أصول الفقه. أما الاستفادة من مقاصد الشريعة فإنما يكون للعلماء المسلمين في ضبط مناهجهم في مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية والطبيعية على السواء، حتى لا يخرجوا بها عن جادة الصواب، فمقاصد الشريعة مُوَجِّهٌ لتلك الدراسات وليس مُؤسِّسًا لها. أما غير المسلم فلا يُتوقع منه الاهتداء بتلك المقاصد؛ لأنه لا يؤمن بكثير من قيم هذه الشريعة، فلا يُتوقع منه الالتزام بمقاصدها. وأما اعتماد الوحي مصدرا للمعرفة -وهو أهم ما ينقص العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية- فهو ليس أمرا خاصا بأصول الفقه، وإنما هو أمر يتعلق أساسا بالإيمان بذلك الوحي.

أما ما يدعو إليه الدكتور طه جابر وغيره من استفادة علم أصول الفقه من بعض أدوات البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية في تحديد العرف والمصلحة والضرر وغيرها، فهو أمر مطلوب، ولكنه في جوهره يُعدّ من باب استفادة المجتهد من تلك الأدوات في ممارسة الاجتهاد وتنـزيل الأحكام على الوقائع، من خلال التعرّف على حقائق الأشياء، ومآلاتها، وجوانب المصلحة والضرر فيها، كما أن الاطلاع عليها والإلمام بها يوسّع مدارك المجتهد، ويربطه بالواقع الحقيقي للحياة ويحرره من حصر الذات في أجواء الماضي، ويجعل حكمه أقرب إلى الواقع والصواب. ولكن لا يُنتَظر من تلك الأدوات أن تكون فائدتها ذات بال في تحديد المبادئ النظرية لعلم أصول الفقه.

الاتجاه الثالث:

يدعو أصحابه إلى إعادة صياغة علم أصول الفقه وتطويره بشكل يجعله يمثل النظرية العامة للفقه الإسلامي. ومن أصحاب هذه الدعوة الدكتور عمران احسن نيازي،[1] وهو يعايش تجربة في بلد متميّز إلى حدّ ما من الناحية القانونية عن واقع الدول الإسلامية الأخرى، حيث أن باكستان قطعت شوطا في مجال أسلمة بعض القوانين التي تحكم البلاد. ويواجه كثير من رجال القانون (قضاة ومحامين) في هذا البلد تحديّا كبيرا في التوفيق بين ثقافتهم القانونية ذات المشرب البريطاني والعمل في نظام قضائي مستمدّ من نظام القضاء البريطاني من جهة، واستيعاب وتطبيق تلك القوانين الإسلامية والتعامل مع الفقه الإسلامي وأصوله في صورتيهما ومصادرهما القديمة من جهة ثانية[2]. وتمثل كتابات الدكتور عمران نيازي جهودا كبيرة للاستجابة لتلك التحديات من خلال محاولة صياغة علم أصول الفقه وبعض النظريات الفقهية بصورة تمكّن رجال القانون في بلده من الاستفادة منها في مجال ممارساتهم القانونية.

اقترح عمران نيازي في مقدمة كتابه: **أصول الفقه** صياغة هذا العلم على شكل

---

(١) محامي، وأستاذ بكلية الشريعة والقانون بالجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد، باكستان. وهو صاحب محاولات جادة لإعادة صياغة علم أصول الفقه، وفقه المعاملات. وتتمثل أبرز أعماله في كتابين في أصول الفقه، هما:

1-Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad,2-Islamic Jurisprudence

وكتابين في فقه الشركات، هما:

1- Islamic law of business organization: Partnerships, 2- Islamic law of business organization: Corporations.

(2) Nyazee, Imran Ahsan Khan, Theories of Islamic Law: the methodology of ijtihad, Islamabad: International Institute of Islamic Thought & Islamic Research Institute, n. d., pp.1, 5.

نظرية عامة للقانون الإسلامي تساعد على فهم أفضل لنظام القانون الإسلامي وتسهّل عملية تطوره المستمر. ويقسم عمران نيازي الإطار الذي يقترح أن يُدرس فيه علم أصول الفقه (النظرية العامة للقانون الإسلامي) إلى محورين: المحور الأول وهو الجانب المفاهيمي، ويشتمل على: (١) مفهوم القانون الإسلامي، (٢) الحكم الشرعي: تقسيماته، وطبيعته، وقواعده، (٣) المحكوم فيه: ويشتمل على مباحث الحقوق والواجبات، (٤) المحكوم عليه: ويشمل الأشخاص العاديين زيادة على الأشخاص القانونية والمعنوية، (٥) الفقه: ويشمل جملة مفاهيم أساسية مثل الأهلية، والملكية، وغيرهما.

أما المحور الثاني فيمثل الجانب المعياري، ويشتمل هذا المحور على مجموعة من النظريات، هي:

(١) نظرية الاجتهاد: وهي المنهجية التي يحوّل بها المجتهد النصوص والمبادئ العامة الموجودة في مصادر التشريع إلى قانون (أحكام شرعية عملية).

(٢) نظرية التخريج والقضاء: وهي المنهجية التي يتبعها رجل القانون أو الفقيه لتطبيق القانون الشرعي على الوقائع العملية، ومن ثَمّ يقوم بإثرائه وتوسيعه.

(٣) نظرية التكليف: وهي التي توضّح حدود التزام المكلَّف بالقوانين الشرعية، وشروط ذلك.

(٤) نظرية تطبيق القانون (السياسة الشرعية): وهي التي توضّح حدود السياسة العامة التي تتبعها الدولة في تطبيق القوانين الشرعية.

على أن يكون عمل هذه النظرية العامة للقانون الإسلامي في إطار مقاصد الشريعة التي تمثّل منظومة القيّم العليا للنظام الإسلامي، ويكون هدفها الأسمى

هو المحافظة على الكليات الخمس من حيث الإيجاد، والإدامة، والحماية.[١]

وفي كتابه عن **نظريات الاجتهاد في الفقه الإسلامي**، يرى عمران نيازي أن النظرية العامة للفقه الإسلامي (أصول الفقه) لا يمكن أن تكون ذات فائدة كبيرة في العصر الحاضر إلا إذا تضمنت مباحثها القضايا الآتية: المقصود بالقانون الإسلامي وحدوده ومجاله، بِنْيَة نظام القضاء الإسلامي بين الماضي والحاضر، كيفية استنباط الأحكام من مصادرها الشرعية بين الماضي والحاضر سواء من قِبَل المجتهدين أم من قِبَل رجال القانون، كيف يمكن اعتبار قانون ما إسلاميا؟ ومن هي السلطة المخولة باتخاذ ذلك القرار؟ الحقوق الأساسية للإنسان في ظل القانون الإسلامي، كيف يمكن تأمين العدالة تحت سيادة هذا القانون؟[٢]

يمكن تصنيف عمل الدكتور جمال الدين عطية في كتابه **النظرية العامة للشريعة الإسلامية** ضمن هذا الاتجاه؛ فهو وإن لم يصرّح في ذلك الكتاب بأنه يرى ضرورة تطوير علم أصول الفقه ليصبح على شكل نظرية عامة للشريعة الإسلامية، إلا أن ذلك يمكن أن يُستنتج من تعريفه للنظرية العامة للشريعة وجعله مباحث أصول الفقه جزءا منها، حيث يقول: "نقصد بالنظرية العامة للشريعة ذلك التصور العام الذي يوضح الخطوط العريضة للشريعة الإسلامية كنظام قانوني وحقوقي، وهي بهذا الاعتبار شاملة لأصول الفقه؛ إذ تحتل مباحثه -وهي تهتم أصلا بقواعد استنباط الأحكام من الأدلة- مكانها ضمن المخطط العام للنظرية والتي لا تنحصر بمسألة الاستنباط".[٣]

---

(1) Nyazee, Imran Ahsan Khan, Islamic Jurisprudence, Islamabad: International Institute of Islamic Thought & Islamic Research Institute, 2000, pp.9-12.

(2)Nyazee, Theories of Islamic Law, pp.2-3.

(٣) عطية، جمال الدين، النظرية العامة للشريعة الإسلامية (د. م: د. ن، ط١، د. ت) ص٧.

أما عن محاور هذه النظرية العامة للشريعة في تصوره فتتكون من: خصائص الشريعة، علاقة الشريعة بالعلوم الأخرى، مقاصد الشريعة، القواعد الكلية للشريعة، محل الحكم الشرعي، أنواع الحكم الشرعي ومجموعاته الرئيسية، مصادر الحكم الشرعي، منهج التوصل إلى الحكم الشرعي، تطبيق الحكم الشرعي ويدخل ضمنه: النطاق الشخصي والنطاق المكاني والنطاق الزماني لتطبيقه.

كما يمكن أن يُصنَّف ضمن هذا الاتجاه مُقْتَرح مخطوط للدكتور حسن الترابي،[١] حيث اقترح تقسيم المحاور الأساسية لعلم الأصول إلى أربعة:

(١) الأصول التكليفية: وقسمها إلى قسمين أساسيين، هما: الشرع (الوحي والسنة)، والوضع (الأحكام التي يسنها السلطان).

(٢) الأصول البيانية: وهي مناهج تفسير النصوص، ومناهج الاعتبار (القياس، والمصلحة وغيرها من مناهج الاعتبار).

(٣) الأصول الحكمية: القواعد الفقهية (مبادئ وقواعد إجمالية تتولد عنها الأحكام الفرعية).

(٤) الأصول المادية: وهي العلوم النظرية والواقعية التي تغذي صناعة الفقه، مثل علوم اللغة، والمنطق الفقهي، وعلوم الاجتماع البشري.

وبالنظر في طبيعة علم أصول الفقه والهدف من تدوينه، وحاجات المجتمعات الإسلامية المعاصرة، يبدو أن هذا الاتجاه الأخير يعدّ الأقرب إلى طبيعة هذا العلم والأجدر بتحقيق أهدافه، والأقدر على تلبية متطلبات العصر، كما أنه هو الأقرب إلى روح التطور الذي شهده هذا العلم في عصور الازدهار، مع مزاوجة هذا الاتجاه

---

(١) بلغني أن هذه الخطوط العريضة خطها في إحدى فترات وجوده في السجن، ولكنها لم تجد طريقها بعد ذلك إلى المراجعة والتوسيع ولا إلى النشر.

بالاتجاه الأول، حيث يتم تنقيح مباحث الأصول وتحريرها. ولا شك أن الأمر يحتاج إلى المشاركة على أوسع نطاق وتقديم مشاريع في هذا السبيل حتى تتبلور الأفكار وينضج المشروع، والأمر يحتاج إلى أن يأخذ مداه من الزمن.

المبحث الرابع: إعادة صياغة علم أصول الفقه

إن المادة الأساسية المطلوبة في إعادة صياغة علم أصول الفقه وتطويره متوفرة، والمطلوب أساسا ليس هو إنتاج مادة جديدة، وإنما إعادة صياغة تلك المادة بشكل منهجي بعد غربلتها واستبعاد ما ينبغي استبعاده، وتطوير ما يحتاج إلى تطوير.

الأهداف:

في تصوري، ينبغي أن تهدف تلك الصياغة إلى جملة أهداف أساسية، هي:

- تقريب علم أصول الفقه إلى المتعلمين. والتقريب هنا لا يعني -كما هو شائع في المؤلفات المعاصرة- عرض أمهات القضايا الأصولية باختصار والاكتفاء برؤوس المسائل في غيرها من القضايا الأصولية. وإنما يعني عرض مباحث أصول الفقه بطريقة منهجية وأسلوب واضح يمكّن القارئ من استيعابه، مع المحافظة على ثراء المادة الأصولية سواء في جانبها النظري أم في جانبها التطبيقي.

- تخليص أصول الفقه من المادة الدخيلة التي أُقْحِمَت فيه من علمي الكلام والمنطق، مع تجنُّب إقحام العلوم المعاصرة فيه، إلا ما كان منها له صلة حقيقية بمباحث هذا العلم.

- صياغة المباحث الأصولية بطريقة تبتعد بها عن التنظير التجريدي للمتكلمين وعن أسلوب التبرير والدفاع المذهبي للفقهاء.

- تحرير المسائل الأصولية، وإبراز جوهرها بعيدا عن الجدل المذهبي والكلامي.

- العودة بطريقة البحث والتأليف الأصولي إلى منهج علماء الصدر الأول، وتخليصه من المباحث الشكلية والقضايا الهلامية، مثل مباحث المصلحة المرسلة والاستحسان.

- إثراء علم أصول الفقه بجواهر المباحث المقاصدية، دون إثقاله بالتقسيمات

الشكلية والطنين الكثير حول المصلحة كما هو شائع في الكتابات المقاصدية المعاصرة.

الملامح العامة:

فيما يأتي تصور إجمالي لبعض الملامح العامة للصياغة الجديدة لعلم أصول الفقه:

١- **الحكم الشرعي**: تعدّ طريقة الشاطبي في تناول مباحث الحكم الشرعي رائدة ومفيدة من خلال بنائها على المقاصد الشرعية، والتركيز على جوهر تلك المباحث وعلاقتها بالواقع العملي، بدلا من التدقيق في التعريفات المنطقية والإطناب فيها.

٢- **الحاكم**: ينبغي إعادة صياغة مباحث الحاكم بطريقة تخرج بها عن الإطار الضيّق لمسألة التحسين والتقبيح العقليين، والجدل الفلسفي الـمُصطَنَع حول التعارض بين العقل والنقل. يخصص هذا المبحث للتأصيل لمرجعية الوحي الإلهي، ووظيفة العقل في الفكر الإسلامي. وبناء على التطور الذي حصل في مفهوم الدولة ووظيفة السلطة الحاكمة، فإنه لا بد من التأصيل لوظيفة السلطتين التنفيذية والتشريعية في سنّ القوانين ووضع التكاليف: من حيث التأصيل لمشروعية ذلك العمل، وشروط كون تلك القوانين والتكاليف مُلزِمة، وحدود وضوابط ذلك، وذلك حتى يتسنى لعلم أصول الفقه أن يكون نظرية عامة للقانون الإسلامي تسير عليها دولة تتبنى تطبيق أحكام الإسلام. مع مراعاة أن يكون ذلك التأصيل مقصورا على ما تحتاجه النظرية العامة للفقه الإسلامي، وتجنب حشوها بتفاصيل أصول القانون وفلسفته.

٣- **المحكوم فيه**: يتناول هذا المبحث الخصائص الأساسية للشريعة الإسلامية بأسلوب أصولي، ويمكن أن يكون ما كتبه ابن عاشور ضمن "مقاصد التشريع

العامة"، وما كتبه الشاطبي في مباحث: "مقاصد الشارع من وضع الشريعة ابتداء"، و"مقاصد الشارع من وضع الشريعة للتكليف"، أساسا لذلك، حيث يتضمن هذا الباب مباحث المصلحة وموقعها من الأحكام الشرعية، ومراعاة الشريعة للحقوق الأساسية للإنسان (وهو المصطلح عليه بالكليات الخمس)، وشروط التكليف بالأحكام الشرعية.

٤- **المحكوم عليه**: يمكن الاحتفاظ فيه بمباحث الأهلية التي اعتاد المتأخرون من الأصوليين على بحثها ضمن هذا الموضوع، ولكن مع اختصارها وتجنب الحشو والاستطراد فيها. وأهم ما ينبغي أن يركز عليه هذا المبحث هو الحديث عن العلاقة بين قصد المكلَّف وقصد الشارع، وأثر قصد المكلَّف في تطبيق الأحكام الشرعية، وضوابط ذلك. وهذا عنصر جدير بالمناقشة لما فيه من إظهار للبعد الخلقي في نظرية الحكم الشرعي.

٥- **مصادر الأحكام الشرعية**: تُقسّم مصادر الأحكام الشرعية، أو ما يعبر عنه الأصوليون بأدلة الأحكام الشرعية، إلى مصادر أصلية ومصادر تبعية. المصادر الأصلية هي: القرآن الكريم، والسنّة النبوية، أما التبعية فهي: الاستصحاب، والعرف. وعدُّ الاستصحاب والعرف من المصادر لأنهما يمكن الاستدلال بهما في حال عدم وجود النص الشرعي، خاصة في الأحكام القضائية. أما كونهما من المصادر التبعية فلأنهما استمدا مشروعيتهما من النصوص، حيث دلت النصوص الشرعية على الأخذ بهما. وما عدا هذه الأربعة فليس من مصادر الأحكام الشرعية.

عند الحديث عن القرآن الكريم والسنَّة النبوية ينبغي الاقتصار على المباحث التي لها صلة مباشرة باستنباط الأحكام الشرعية. ويعتبر ما كتبه الشاطبي في الموافقات ضمن مبحثي القرآن والسنة نواة لذلك ومادة خصبة تُستخلص منها أهم العناصر المتعلقة بالموضوع.

من الموضوعات ذات الصلة بالقرآن الكريم والسنّة النبوية موضوع النسخ، وهو موضوع يحتاج إلى تحرير من خلال بيان الفرق بين النسخ الصريح (وهو النسخ الحقيقي) وبين النسخ الافتراضي الذي هو في الحقيقة من قواعد التعارض والترجيح وليس من مباحث النسخ، وهو افتراضات قائمة على ظَنِّ التعارض، والتعويل عليه ضعيف خاصة في القرآن الكريم. كما ينبغي تخليص موضوع النسخ من الحشو الذي أدخله المتأخرون من الأصوليين؛ لأنه مسائل نظرية ليس لها فائدة عملية، أو مسائل افتراضية قائمة على تصورات غير دقيقة. كما ينبغي تمحيص ما يذكرونه من أنواع النسخ في القرآن الكريم؛ لأن أغلبه قائم على روايات واهية لا تثبت. والثابت من أنواع النسخ هو نسخ الحكم مع بقاء التلاوة، ووقائعه قليلة جدا في القرآن الكريم لا تتجاوز أصابع اليد الواحدة.[١]

أما العناصر الأخرى التي أُدخِلت ضمن الأدلة الشرعية عبر التطور التاريخي لمباحث علم الأصول، فيجب إعادة النظر فيها، وإدراجها في مواضعها المناسبة ضمن مباحث هذا العلم.

إن مبحث الاستحسان الذي ثار حوله نقاش طويل، ورفعه بعض المعاصرين إلى مرتبة النظرية، هو في الحقيقة ليس دليلا من الأدلة الشرعية (لا الأصليّة ولا التبعيّة)، وإنما هو مجرّد تعبير كان يعبّر به أبو حنيفة عن فنّ الجمع والترجيح بين النصوص الشرعية، أو فنِّ الترجيح بين الأقيسة، كما كان يستخدمه أسلوبا لتدريب طلابه على كيفية التعامل مع الأدلة الجزئية واستنباط الأحكام. وجوهر الاستحسان إنما هو مفاهيم تدور حول التخصيص والترخيص، والترجيح بين الأدلة والأقيسة المحتَمَلة، وهي موضوعات ينبغي إدراجها ضمن مباحثها الخاصة من موضوعات علم الأصول. ولا حاجة لجعل الاستحسان مبحثا مستقلا لعدم وجود فائدة عملية

---

(١) للتفصيل في هذه القضايا انظر كتاب: المحرر في النسخ في القرآن الكريم للمؤلف.

لذلك، بل إن جعله مبحثا مستقلا لا يعدو أن يكون تشويشا منهجيا، ومجالا للجدل العقيم.

أما الإجماع فهو في حقيقته طريق من طرق الاجتهاد؛ فالإجماع في أصله يبدأ اجتهادا فرديا من كلّ مؤهَّل لإبداء رأيه في مسألة، فإذا اتفقت اجتهادات أولئك المؤهلين على رأي، وتمّت تلك الموافقة صراحة بأن كانوا جميعا حاضرين أو بلغ ذلك الاجتهاد من كان منهم غائبا فأبدى موافقته صراحة، سُمِّي ذلك إجماعا صريحا وهو الإجماع الحقيقي. وقد يبدأ الإجماع اجتهادا من فرد أو من عدد من الأفراد، ثم يسري ذلك الرأي ويأتي من لا يعلم خلافا لذلك الرأي فيدعي وقوع الإجماع، وهو ما يُسمى الإجماع السكوتي، وهو في مُجْمَلِهِ مجرد دعاوى إجماع لا يُعوَّل عليها كثيرا.

إن فائدة الإجماع هي الارتقاء بالحكم الـمُجْمَع عليه إلى مرتبة القطع والإلزام إذا كان الإجماع صريحا وتاما حتى ولو كان الدليل المستَنَد إليه ظنيا. وأفضل مكان للحديث عن الإجماع هو باب الاجتهاد؛ لأن الإجماع إما أن يكون على معلوم من الدين بالضرورة، ومثل هذه المسائل تكون ثابتة بالدليل القطعي من النصوص الشرعية، والإجماع مجرد توكيد لما هو ثابت معلوم. وإما أن يكون الإجماع عن اجتهاد جماعي، وهذا هو المقصد من الإجماع وبابه الاجتهاد.

وينبغي عدم المبالغة في الاحتفاء بالإجماع؛ لأن دعاوى الإجماع غير الصريح يكون -أحيانا- ضررها أكبر من نفعها، حيث قد تؤدي إلى ظلم بعض أهل العلم بدعوى مخالفتهم الإجماع في حين أنه لا إجماع في الحقيقة، وقد تؤدي إلى حجب آراء جيدة لمجرد كونها ليست الرأي المشهور، في حين أنها قد تكون أقوى وأنسب من الرأي المشهور. ومشكلة المجتمعات الإسلامية ليست في قِلَّة الإجماعات، بل في غياب آداب الاختلاف وعدم القدرة على إدارة الخلافات بطريقة إيجابية.

أما القياس فهو أيضاً ليس مصدراً من المصادر التي تُستَمدّ منها الأحكام

الشرعية، وإنما هو منهج لاستنباط تلك الأحكام، ولذلك نجد الشافعي تحدّث عنه ضمن الاجتهاد، والغزالي جعله طريقا من طرق استثمار الأحكام من النصوص.[١]

أما المصلحة المرسلة، فينبغي بداية الإشارة إلى عدم دقة هذا الاصطلاح؛ فلا توجد مصالح ينطبق عليها هذا الاصطلاح بإطلاق، حيث أن الشارع تعمّد عدم التنصيص على جميع المصالح بأعيانها، فنصّ على بعضها بالعين، ووضع مبادئ عامة تعين المجتهد على تحديد البقية، وعند التحقيق نجد أن المصالح كلها تُرْجَع إما إلى جنس المصالح المعتبرة شرعا أو إلى جنس المصالح الملغاة. وقد يقع الخلاف في إلحاق مصلحة ما بالمعتبرة أو بالملغاة، ولكنها لن تبقى أبدا مرسلة؛ فإما أن يُلْحقها المجتهد بالمصالح المعتبرة أو بالمصالح الملغاة. وقد أدى استحداث مبحث المصلحة المرسلة ضمن الأدلة الشرعية إلى خلط منهجي دفع بالبعض إلى محاولة فصل المصلحة عن النص الشرعي وجعلها قسيما له أو مصدرا مستقلا تُبْنى عليه الأحكام، وكأن النصوص الشرعية شيء والمصلحة شيء آخر، فتُقدَّم المصلحة على النصّ أو يُقدَّم النصّ على المصلحة! وهذا كله تخبُّط وتخليط؛ فالنص هو وعاء المصلحة، وتحقيق المصلحة هو الهدف من النصوص الشرعية، والنصوص الشرعية تُطبَّق بالطريقة التي تحقق المصالح الشرعية المقصودة منها. ولا يوجد نص مخالف للمصالح الشرعية، ولكن قد يُخطئ بعض الناس في إعمال النصَّ الشرعي بطريقة تخالف المصلحة المقصودة منه. كما أنه لا توجد مصلحة شرعية مخالفة للنصوص الشرعية، ولكن قد يتوهَّم البعض أن ما ليسَ بمصلحة شرعية هو مصلحة في وَهْمِهِ، أو قد يُسيء فهمَ النصوص الشرعية فيتوهَّمُ أن تلك النصوص تخالف المصلحة.

ومن الناحية التاريخية، لم يكن مصطلح المصلحة المرسلة موجودا قبل الغزالي،

---

(١) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص٩٦.

بل هو مصطلح صاغه الغزالي من مبحث الاستدلال المرسل عند شيخه الجويني، ثم شاع بعد الغزالي. ونسبة المصلحة المرسلة إلى الإمام مالك أو إلى المتقدمين من علماء المالكية مجرد وَهْمٍ.

وأما شرع من قبلنا فهو بحث نظري ليس له محصلة عملية كبيرة، والأولى إدراجه ضمن الحديث عن خصائص الشريعة الإسلامية (في مباحث المحكوم فيه)، حيث يتم الحديث عن العلاقة بين الشرائع السماوية المتعاقبة، وأوْجُه التشابه والاختلاف بينها، ومكانة الشريعة الإسلامية بوصفها شريعة عالمية وخاتمة.

وكذلك الأمر فيما يتعلق بمبدأ سدّ الذرائع، حيث يُدرجه البعض ضمن مباحث الأدلة التبعية (المصادر التبعية). إن النّظر في الذرائع سَدًّا أو فَتْحًا هو في الحقيقة من ضوابط الاجتهاد، فهو من باب النظر في مآلات الأفعال والأحكام التي ينبغي على المجتهد مراعاتها عند الاجتهاد والإفتاء، ولذلك فمسألة سدّ الذرائع -في الواقع- جزء من مباحث الاجتهاد، وذاك هو موضعها الطبيعي، وليس لها علاقة بمصادر الأحكام وأدلتها.

٦- **الاجتهاد** : فضلاً عن المباحث التقليدية المدرجة في هذا الباب، يكون التركيز فيه على الدراسة المفصَّلة لمناهج الاجتهاد، ويندرج ضمن ذلك: مناهج تفسير النصوص (مباحث دلالات الألفاظ)، والجمع والترجيح بين النصوص، والقياس، ومراعاة المقاصد الشرعية (المصالح) في الاجتهاد، والنظر في المآلات عند الاجتهاد والإفتاء.

في دراسة دلالات الألفاظ ينبغي تحرير المسائل والابتعاد عن الاستطرادات التي أحدثها المتأخرون: فمثلا، في باب التخصيص ينبغي تحرير المخصِّصات واستبعاد الحشو الذي أدخله المتأخرون فيها، وفي باب العام والأمر ينبغي التركيز على الاستعمال الشرعي، وأن يكون ذلك هو الأساس بدلا من الدلالات اللغوية،

فتكون الدلالة اللغوية هي مُنطلق الفهم في تفسير النصوص الشرعية، أما مُحدِّد المعنى فهو الاستعمال الشرعي الذي يدل عليه السياق الخاص والعام. وفي مبحث المجاز في القرآن الكريم ينبغي اجتناب الجدل العقيم القائم بين المثبتين والمنكرين، وبدلا من التطويل في إيراد أدلة الطرفين، ينبغي التوجُّه مباشرة إلى جوهر المسألة، وبيان أن القضية هي قضية اختلاف في الاصطلاح، وليس اختلافا في المعنى.

توجد إشكالية منهجية تتعلق بمنهجية الاجتهاد مفادها: هل تتم دراسة منهجية الاجتهاد عند الأصوليين على أنها منهجية واحدة تجمع مختلف الاتجاهات الفقهية؟ أم تتم دراستها على أساس أنها مناهج مختلفة تبعا للمذاهب الفقهية التقليدية؟ يرى الدكتور عمران نيازي أنه ينبغي اتباع الاختيار الثاني؛ لأن ذلك هو الواقع التاريخي، ولأن مثل هذه الدراسة تكون أكثر دقة وإفادة، حيث أنه لا يمكن استيعاب تلك المناهج إلا بدراسة مستقلّة ومفصّلة لكل منها، ولأن الاجتهاد الفقهي والقضائي المعاصر يحتاج إلى استخدام أكثر من منهجية، ويمكن استخدام تلك المناهج لأغراض مختلفة وفي ظل المعطيات المناسبة![1] وهي قضية تحتاج إلى نقاش وإثراء.

وفي مباحث التقليد والتلفيق والتخريج ينبغي أن تتجاوز دراستها الممارسة الفردية إلى دراستها بوصفها أدوات يمكن استخدامها في النظام القضائي المعاصر الذي لا تتوفر في أفراده شروط الاجتهاد الذي كان في القديم شرطا من شروط تولي القضاء، فتُبحَث كيفية الاستفادة من هذه المبادئ وضوابط استخدامها.

(1) Nyazee, Theories of Islamic law, pp. 5, 10-12.

الفصل الثاني

منهج التفريق بين الفرض والواجب عند الحنفية والجمهور

تمهيد:

مسألة الفرق بين الفرض والواجب مسألة قديمة مطروقة في كتب أصول الفقه، ولكن على الرغم من كونها قديمة وآثارها من الناحية العملية ضئيلة، إلا أن دراستها لها فوائد منهجية تستحقّ الوقوف عندها، أهمها: (١) كيفية تطوُّر الفكر الأصولي، (٢) منهج الأصوليين من الحنفية في صياغة المسائل الأصولية وتخريجها على الفروع الفقهية لأئمة المذهب، (٣) أثر البحث عن التناسق الداخلي للمذهب في صياغة المباحث الأصولية. وهذه كلها أمور مفيدة لدارس الأصول.

لقد كانت هذه الفوائد المنهجية هي الدافع الذي شجعني على دراسة هذا الموضوع؛ ولذلك ستكون طريقتي في تناول الموضوع مختلفة عن الطريقة التقليدية القائمة على ذكر أدلة الفريقين ومناقشة الأدلة والترجيح بينها؛ فتلك المناقشات مبثوثة في كتب الأصول بما يكفي، ولن أتطرق إلى ذلك في بحثي إلا في حدود ما يقتضيه تناسُقُه.

إن الهدف من هذا البحث هو السعي إلى تحديد سبب عدم التفريق عند جمهور الأصوليين، وسبب التفريق عند الحنفية، ثم دراسة محاولات المفرِّقين بين المصطلحين لتحديد معيار ذلك التفريق، وما صاحب تلك المحاولات من تطوُّر في صياغة المعيار، ومن تفريعات واحترازات للمحافظة على التناسق الداخلي للنظرية الأصولية من جهة، ومحاولة التوفيق بين التنظير الأصولي والواقع الفقهي من جهة أخرى.

يقوم منهجي في البحث على تتبُّع كتابات الأصوليين، خاصة الحنفية منهم، عبر مراحلها التاريخية بالرصد والتحليل لإبراز التطورات والاختلافات الداخلية. وبحكم طبيعة البحث، فإن الجانب الأكبر منه سيكون عن مدرسة الحنفية؛ وذلك لأن المسألة ثانوية في أصول الجمهور كما سيأتي بيانه، أما عند الأصوليين من الحنفية فإن المسألة لها شيءٌ من الأهمية، لارتباطها بمنهجهم في تكوين المباحث الأصولية وتناسقها الداخلي، ولأنهم هم الذين فصَّلوا فيها وحاولوا الاستدلال لها بمختلف الأدلة، ومنها إثبات أثرها في الفروع الفقهية.

المبحث الأول

أساس الاختلاف بين الجمهور والحنفية في تقسيم الحكم التكليفي

جرى الأصوليون من غير الحنفية على تقسيم الحكم التكليفي إلى خمسة أقسام، هي: الواجب والمندوب، والحرام والمكروه، والمباح. ووجه هذا التقسيم يبيِّنه الغزالي في قوله: "ووجه هذه القسمة أن خطاب الشرع إما أن يرد باقتضاء الفعل، أو اقتضاء الترك، أو التخيير بين الفعل والترك؛ فإن ورد باقتضاء الفعل فهو أمر، فإما أن يقترن به الإشعار بعقاب على الترك فيكون واجبا أو لا يقترن فيكون ندبا. والذي ورد باقتضاء الترك فإن أشعر بالعقاب على الفعل فحظر وإلا فكراهية. وإن ورد بالتخيير فهو مباح."(١)

هذه قسمة عقلية لمراتب الطلب والتخيير، جمعوا فيها كل ما كان مطلوب الفعل حَتْمًا تحت اصطلاح (الواجب)، وما كان مطلوب الترك حَتْمًا تحت اصطلاح (الحرام)، وما كان مطلوب الفعل دون أن يصل مَرْتبة الحَتْم جمعوه تحت اصطلاح (المندوب)، وما كان مطلوب الترك دون أن يصل مَرْتبة الحرام جمعوه تحت اصطلاح (المكروه)، وما كان فعلُه وعدم فعله متروكا لاختيار المكلَّف فهو (المباح).

إن عدم تفريق جمهور الأصوليين بين الفرض والواجب -وجعلهما في قسم واحد يعبرون عنه عادة بالواجب- قائم على أساس اشتراكهما في معنى اللُّزوم والحَتْم، وهو جوهر الفرض والواجب. ومع ذلك فهم يسلِّمون بأن الواجبات ليست على مرتبة واحدة في قوة الثبوت، وفي الثواب، وفي لزوم التقديم عند التزاحم، وفي الأثر في صحّة الفعل وبطلانه. فمن الواجبات ما هو ثابت بدليل قطعي ومنها ما هو ثابت بدليل ظني، ومُنكر القطعي يكفر أما منكر الظني فإنه لا يكفر. ومنها ما هو

---

(١) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، تحرير نجوى ضو (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت) ج١، ص٦٧.

أعظم أجرا من الآخر ويُقدَّم على غيره عند التزاحم بين الواجبات. ومنها ما يؤدي انعدامه أو فساده إلى فساد الفعل من أصله، ومنها ما يَنْجَبِر فاسِدُه بجابِر. ولكن ذلك التفاوت لا يلزم منه -في نظرهم- التفريق في المسمّيات؛ فهي جميعا مشتركة في صفة الوجوب، أي الإلزام بالفعل.

هذه تقسيمات الأصوليين من المتكلمين التي راعوا فيها القسمة العقلية، دون نظر إلى الفروع الفقهية. ولكننا في مجال الفقه نجد أن فقهاء المذاهب الذين يتبعون طريقة المتكلمين في الأصول، لم يتقيّدوا بهذه القسمة الأصولية، بسبب حاجتهم إلى التفريع الذي لا يستوعبه الالتزام الحرفي بتلك التقسيمات النظرية. فمثلا يقسِّم بعضُهم الواجبات تقسيما يُبيِّن الفرق بينها من حيث الرتبة، فقسموا واجبات الصلاة إلى أركان وشروط مع اشتراكهما في الوجوب، وقسموا أعمال الحج الواجبة إلى أركان وواجبات، فقالوا: أركان الحج ما لا يجبر تركه بدم، والواجب فيه ما يجبر تركه بدم.[1] يقول نجم الدين الطوفي: "الذي نصره أكثر الأصوليين هو ما ذكرناه من أن الواجب مرادف للفرض، لكن أحكام الفروع بُنيت على الفرق بينهما، فإن الفقهاء ذكروا أن الصلاة مشتملة على فروضٍ وواجباتٍ ومسنوناتٍ، وأرادوا بالفروض الأركان. وحكمهما مختلف من وجهين: أحدهما: أن طريق الفرض منها أقوى من طريق الواجب. والثاني: أن الواجب يُجْبر إذا تُرك نسيانا بسجود السهو، والفرض لا يقبل الجبْر. وكذا الكلام في فروض الحج وواجباته، حيث جُبرت بالدم دون الأركان."[2] كما نجد الفقهاء جعلوا ما اصطلح عليه الأصوليون بـ(المندوب) مراتب، مثل السُّنن المؤكدة وغير المؤكدة، نظرا لما بين تلك المراتب من تفاوت كبير

---

(١) الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، حرره عبد القادر عبد الله العاني (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط٢، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م) ج١، ص١٨٤.

(٢) الطوفي، نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي، شرح مختصر الروضة، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م) ج١، ص٢٧٧.

في قوة الندب إلى الفعل.

أما أصوليو الحنفية فكانت لهم طريقة أخرى في تقسيم الحكم التكليفي. ويقتصر المتقدمون منهم (الجصاص، الدبوسي، البزدوي، السرخسي) على ذكر أربعة أقسام، هي: الفرض والواجب والسنة والنفل. يقول البزدوي: "والعزيمة أربعة أقسام: فريضة، وواجب، وسنة، ونفل. فهذه أصول الشرع، وإن كانت متفاوتة في أنفسها."(١)

وقد علق عبد العزيز البخاري على كلام البزدوي بقوله: "يدخل في هذه الأقسام الفعل والترك، فإن ترك المنهي عنه فرض إن كان الدليل مقطوعا به كترك أكل الميتة وشرب الخمر، وواجب إن دخل فيه شبهة كترك أكل الضب واللعب بالشطرنج، وسنّة أو نفل إن كان دونه كترك ما قيل فيه لا بأس به... وذُكِر في بعض نسخ الأصول لأصحابنا: الفعل الصادر عن المكلّف لا يخلو من أن يترجّح جانب الأداء فيه أو جانب التّرك أو لا هذا ولا ذلك. أما الأول: فذلك إما أن يكفر جاحده ويُضلّل وهو الفرض، أو لا يكفر وذلك إما أن يتعلق العقاب بتركه وهو الواجب، أو لا يتعلق وذلك إما أن يكون ظاهرا واظب عليه النبي عليه السلام وهو السنّة المشهورة، أو لا يكون وهو النفل والتطوع والمندوب. وأما الثاني فإما أن يتعلق العقاب بالإتيان به وهو الحرام، أو لا يتعلق وهو المكروه. وأما الثالث فهو المباح إذ ليس في أدائه ثواب ولا في تركه عقاب."(٢) واستقر المتأخرون منهم على تقسيم الحكم التكليفي إلى فرض، وواجب، ومندوب، ومباح، وحرام، ومكروه تحريما، ومكروه تنزيها.

والفرق بين الطريقتين أن جمهور الأصوليين، وغالبهم من علماء الكلام، أجملوا

---

(١) البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م) ج٢، ص٤٣٦.

(٢) البخاري، كشف الأسرار على أصول البزدوي، ج٢، ص٤٣٦.

في تقسيمهم وجعلوا معايير التقسيم هي لزوم الطلب والإشعار بالعقاب على الفعل أو الترك. وذلك موافقٌ لطريقتهم في التأليف في أصول الفقه التي تُغلّب التنظير والتقسيم العقلي دون كبير التفاتٍ إلى ما تقتضيه التفريعات الفقهية؛ ولذلك لم يلتزم فقهاؤهم التزاما كاملا بتلك التقسيمات لما وجدوا التفريع الفقهي يدعو إلى التفصيل.

أما علماء الحنفية فإن طريقتهم في التأليف في أصول الفقه طريقة وصفيّة، قائمة على محاولة استنباط الأصول التي بنى عليها أئمة المذهب فروعهم الفقهية، والتنظير لتلك الفروع. فلمّا وجدوا أئمتهم ذكروا الفرض والواجب جعلوهما قسمين منفصلين. ولما وجدوا أئمتهم عبّروا بالكراهة عن أشياء هي في حكم الحرام عند المتأخرين من علماء المذهب (مثل لَبْس الذكور الذهب والحرير)، احتفظوا بلفظ الكراهة كما ذكره أئمة المذهب، وأضافوا إليه صفة التحريم، وبذلك أوجدوا قسما آخر من أقسام الحكم التكليفي سموه: الكراهة التحريمية، وصار المكروه عندهم على قسمين: مكروه تحريما، ومكروه تنزيها.

وبهذا يتبيّن أن أساس الاختلاف في تقسيم الحكم التكليفي نتج عن الاختلاف في طريقة التأليف في الأصول، حيث يميل الأصوليون من المتكلمين إلى التنظير، ويسلك الأصوليون من الحنفية مسلك الوصف لما هو موجود في الفروع الفقهية المروية عن أئمة المذهب. ثم يأتي بعد ذلك الاستدلال لتلك التقسيمات والسعي إلى إثباتها.

المبحث الثاني

مذاهب القائلين بالتفريق بين الفرض والواجب

المطلب الأول: التفريق بين الفرض والواجب عند الحنابلة

لم يكن التفريق بين الفرض والواجب مقصورا على الحنفية، بل قال به بعض الحنابلة بناء على بعض الروايات الواردة عن الإمام أحمد بشأن العلاقة بين الفرض والواجب. وقد وردت عن الإمام أحمد أقوال مختلفة في شأن العلاقة بين الفرض والواجب يُفهم من بعضها التفريق بينهما، ويُفهم من بعضها عدم التفريق. ومن تلك الروايات ما أورده أبو يعلى الفراء في كتاب **العدة**،[١] وهي:

١- ما رواه أبو داود عن الإمام أحمد أنه قال: "المضمضة والاستنشاق لا تُسمَّى فرضا، ولا يُسمَّى فرضا إلا ما كان في كتاب الله تعالى." ومحلّ الاستشهاد في هذه الرواية أن الإمام أحمد نفى اسم الفرض عن المضمضة والاستنشاق مع كونهما واجبين عنده.

٢- ما رواه المروزي أنه لما سأل الإمام أحمد عن صدقة الفطر: أفرضٌ هي؟ فقال: ما أجترئ أن أقول: إنها فرض.

٣- ما نقله الميموني عنه وقد سأله هل يقول: بِرُّ الوالدين فرض؟ فقال: لا، ولكن أقول: واجب، ما لم يكن معصية.

٤- ما ذكره ابن شاقلا أنه روى عن الإمام أحمد قوله: "لا أقول فرضاً إلا في كتاب الله".

٥- ما نقله عبد الله وأبو الحارث عن أحمد رحمه الله: "كل ما في الصلاة فرض."

---

(١) الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين، العدة في أصول الفقه، تحقيق أحمد بن علي سير المباركي (د. م: د. ن، ط٣، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م) ج٢، ص٣٧٦-٣٧٨.

وقد اختلفت آراء علماء الحنابلة في تفسير أقوال الإمام أحمد المتعلقة بالفرض والواجب والترجيح بينها، حسب الآتي:

الرأي الأول: الفرض ما ثبت من طريق مقطوع به، وهو القرآن الكريم وإجماع الأمة، والواجب ما ثبت من طريق غير مقطوع به كأخبار الآحاد والقياس وما كان مُختَلَفا في وجوبه. هذا ما ذهب إليه القاضي أبو يعلى الفراء في كتابه العُدّة، حيث يقول: (فالفرض: ما ثبت وجوبه بطريق مقطوع به، مثل نص القرآن المتواتر، وإجماع الأمة. والواجب: ما ثبت من طريق غير مقطوع به، كأخبار الآحاد والقياس، وما كان مُخْتَلَفًا في وُجوبه، كوجوب المضمضة والاستنشاق وغسل اليدين عند القيام من نوم الليل والتسبيح في الركوع والسجود، وغير ذلك. هذا ظاهر كلام أحمد رحمه الله.)[١]

هذا ما صرح به القاضي أبو يعلى في كتاب **العدة في أصول الفقه**، وقد نقل عنه في **المسودة في أصول الفقه** أنه قال في مقدمة كتابه **المجرد**: "الفرض والواجب سواء، لا يختلفان في الحكم ولا في المعنى."[٢] وإذا أخذنا في الاعتبار أن كتاب **المجرد** من أوائل ما ألَّفه القاضي أبو يعلى، فإنه يمكن القول إن ما استقرّ عليه رأيُه هو التفريق بينهما، ويؤيّد ذلك دفاعه عن هذا التفريق في كتاب **العدة**.

وقد أطال أبو يعلى الفراء في نصر هذا المعيار والرد على المخالفين. وتتلخص أدلته في محورين:

أحدهما: أن التفريق في المعنى اللغوي بين الفرض والواجب يقتضي التفريق بينهما في المعنى الاصطلاحي. والملاحظ أن تفريقه في المعنى اللغوي قائم على تركيزه

---

(١) الفراء، العدة في أصول الفقه، ج٢، ص٣٧٦.

(٢) آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: مطبعة المدني، د. ت) ص٥٠.

في معنى الفرض على (التأثير) وفي معنى الواجب على (السقوط)، ليخلص من ذلك إلى أن "التأثير آكد من السقوط؛ لأن الشيء قد يسقط ولا يؤثّر ... فَبَانَ أن الفرض في اللغة آكد من معنى الواجب."(١)

والمحور الثاني: "أن الوجوب تتفاوت منازله، فوجب أن يخصّ اسم الفرض الذي وُضع للمبالغة في التأثير: عبارة عمّا كان في أعلى المنازل، وما دونه خصّ باسم الواجب."(٢)

وقد تعقّب الأصولي الحنبلي ابن عقيل استدلالات أبي يعلى الفراء وناقشها بالتفصيل. وقد أشرت في مقدمة هذا البحث إلى أنه ليس من هدفه عرض تفاصيل الأدلة ومناقشاتها، فمن أراد تلك التفاصيل فليرجع إلى مواضعها.(٣)

الرأي الثاني: عدم التفريق بين الفرض والواجب، وهو الذي رجحه ابن عقيل، حيث قال: "الفرض والواجب سواء في أصحّ الروايات عن أحمد رضي الله عنه."(٤) وهو الرأي الذي نصره آل تيمية في المسوَّدة، حيث جاء فيها: "الفرض والواجب سواء."(٥)

الرأي الثالث: الفرض ما ثبت بالقرآن، ولا يُسمى فرضا ما ثبت بسُنَّة النبي ﷺ. وهذا الذي تؤيِّدُه بعض الروايات عن أحمد، ومنها ما نقل ابن شاقلا أنه روى عن الإمام أحمد قوله: "لا أقول فرضا إلا في كتاب الله".(٦)

---

(١) الفراء، العدة في أصول الفقه، ج٢، ص٣٧٩-٣٨٠.

(٢) الفراء، العدة في أصول الفقه، ج٢، ص٣٨٠.

(٣) انظر: ابن عقيل، أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد، الواضح في أصول الفقه، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م) ج٣، ص١٦٣-١٧٢.

(٤) ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، ج٣، ص١٦٣.

(٥) آل تيمية، المسودة، ص٥٠.

(٦) الفراء، العدة في أصول الفقه، ج٢، ص٣٧٨.

الرأي الرابع: ورد ذكره في **المسودة في أصول الفقه** دون تفصيل، وهو أن الفرض ما لا يسقط في عمد ولا سهو،[١] وأشار إليه الطوفي في شرح مختصر الروضة.[٢] وهذا القول الرابع لم يذكره ابن عقيل في كتابه **الواضح في أصول الفقه**، حيث حصر آراء علماء المذهب في الثلاثة الأولى.[٣]

والملاحظ في المذهب الحنبلي أنه على الرغم مما روي عن الإمام أحمد من تصريح بالتفريق بين الفرض والواجب، إلا أن علماء المذهب تجاوزوا ذلك ولم يجعلوا منه مسألة أساسية في أصول المذهب، وذلك بسبب ما يتمتع به المذهب من مرونة وتحرُّر.

المطلب الثاني
التفريق بين الفرض والواجب عند الحنفية

منهج الحنفية في التفريق بين الفرض والواجب:

الملاحظ أن السّمة المشتركة بين أصوليي الحنفية في التدليل على لزوم التفريق بين الفرض والواجب هي توظيف المعاني اللغوية للمصطلحين، مع وجود شيء من الاختلاف في كيفية توظيف تلك المعاني اللغوية. أما ما زاد عن المعنى اللغوي فنجد فيه تباينا بين الجصاص من جهة وبين من جاء بعده من الأصوليين من جهة أخرى.

يركِّز الجصاص في تعليل التفريق بين الفرض والواجب على أمرين: أحدهما: من حيث الاستعمال في عرف العلماء، حيث يقول: "ويدلّ على أن معنى الفرض قد يخالف معنى الواجب: أنه قد يمتنع إطلاق الفرض فيما لا يمتنع فيه إطلاق

(١) آل تيمية، المسوَّدة، ص٥٠.
(٢) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج١، ص٢٧٧.
(٣) ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، ج٣، ص١٦٣.

الواجب، لأنا نطلق أنه يجب على الله تعالى من جهة الحكمة مجازاة المحسنين، ولا نقول إن ذلك فرضٌ عليه."(١)

والثاني: من حيث المعنى اللغوي، فالفرض مأخوذ في الأصل من الأثر، فشُبِّه ما لزم وثبت بذلك الأثر، أما الوجوب فمأخوذ من السقوط، وقد يحصل السقوط من غير تأثير في موضعه، ويكون الفرض في اللغة أثبت من الوجوب، فكذلك يكون حُكْمُه في الشرع. فيُطلق الفرض على ما كان في أعلى مراتب اللزوم والثبوت.(٢)

ولم يربط الجصاص بين معيار التفريق وقطعية أو ظنية الطريق الذي ثبت به دليل الوجوب، لأنه لم يجعل ذلك جزءا من معيار التفريق، بل المعيار عنده هو قوّة اللّزوم وقوّةُ ثُبوتِ أَثَرِ التكليف. أما من جاء بعده من أصوليي الحنفية فقد جعلوا المعيار الأساس هو قطعية وظنية ثبوت دليل الوجوب، ولذلك اختلفت طريقة استدلالهم فيما زاد عن المعنى اللغوي على طريقة الجصاص. وقد كان تركيزهم في الاستدلال على أمرين: أحدهما: مسألة عقدية، وهي لزوم التفريق بين مقتضى الدليل القطعي ومقتضى الدليل الظني؛ لأن مُنْكر الأول يكفر، ومُنْكر الثاني لا يكفر، فيُجعل الأول خاصًّا بالفرض والثاني خاصًّا بالواجب. والأمر الثاني: مسألة أصولية، وهي اعتبارهم الزيادة على النص نسخا، والتسوية بين الفرض والواجب تجعل الواجبات الثابتة بأخبار الآحاد زيادة على أصلها الثابت بالقرآن فتكون ناسخة لها، وهو أمر يخالف أصول المذهب.

فإذا نظرنا في ما استدل به الدبوسي، نجده يركّز في الاستدلال بالمعنى اللغوي للفرض على معنى (التقدير) فيقول: "فكانت الفريضة ما أوجبها الله تعالى علينا

---

(١) الجصاص، أحمد بن علي الرازي، الفصول في الأصول، تحقيق عجيل النشمي (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط٢، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م) ج٣، ص٢٣٦.

(٢) الجصاص، الفصول في الأصول، ج٣، ص٢٣٦.

وقدّرها وكتبها علينا في اللوح المحفوظ"، أما في الاستدلال للواجب فكان تركيزه على (السقوط)، حيث يقول: "فكأن اللازم سُمِّي به لسقوطه على الإنسان حتى لزمه"، ويقول: "فكأنه سُمِّي به لأنه يسقط على العبد عِلْمُه"،[1] بمعنى يسقط عن الإنسان الاعتقاد الجازم بصحة ثبوته؛ لأنه ثابت بخبر الواحد، وخبر الواحد يفيد العمل لا العِلْم (أي يفيد لزوم العمل به لا القطع بثبوته)، حتى لا يجب تكفير جاحده ولا تضليله.

كما وظَّف الدبوسي قاعدة "الزيادة على النص نسخ" لتعليل التفريق بين الفرض والواجب، فيقول: "قد ثبت من أصلنا أن الزيادة على النص نسخ، والمكتوبات معلومة بكتاب الله تعالى معدودة، فالزيادة عليها تكون بمنزلة نسخها، فلم يجز إثباتها بخبر الواحد، فلذلك لم نجعل رتبتها في الوجوب رتبة الفريضة حتى لا تصير زيادة عليها."[2] وهذا الكلام يرشدنا إلى أن من أسباب الإمعان في التفريق بين الفرض والواجب المحافظة على اطراد قاعدة (الزيادة على النص نسخ).

ونجد البزدوي يركز في معنى الفرض على التقدير والقطع، فيقول: "أما الفرض فمعناه التقدير والقطع في اللغة. قال تعالى: (سورة أنزلناها وفرضناها) (النور: ١)، أي قدرناها وقطعنا الأحكام فيها قطعا، والفرائض في الشرع مقدَّرة لا تحتمل زيادة ولا نقصانا، أي مقطوعة ثبتت بدليل لا شبهة فيه."[3] ونلاحظ في هذا الكلام محاولة لربط "التقدير" (الذي هو بمعنى أن له قدرا محدَّدا) بـ"القطع" ليستقيم مع معيار الثبوت القطعي للفرض. أما في معنى الوجوب فأضاف البزدوي إلى معنى "السقوط" الذي ذكره الدبوسي معنى آخر، هو"الاضطراب"، فيقول: "فإنما أخذ الوجوب من السقوط... ومعنى السقوط

---

(١) الدبوسي، أبو زيد عبيد الله بن عمر، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق خليل محيي الدين الميس (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م) ص٧٧.

(٢) الدبوسي، تقويم الأدلة، ص٧٧.

(٣) البخاري، كشف الأسرار على أصول البزدوي، ج٢، ص٤٣٦-٤٣٧.

أنه ساقط عِلْمًا (بمعنى لا يجب القطع بصحته)... ويحتمل أن يؤخذ من الوجبة وهو الاضطراب، سمي به لاضطرابه. وهو في الشرع اسم لما لزمنا بدليل فيه شبهة."[١] وقد تعقّب عبد العزيز البخاري البزدوي في استدلاله هذا بأنه خلافُ ما هو مذكور في كتب اللغة، حيث قال: "والمذكور في كتب اللغة أن الوجوب هو اللزوم، والوجبة هو السقوط مع الهدة، والوَجب الاضطراب."[٢]

وبعد الاستئناس بالمعنى اللغوي، كان تركيز البزدوي على لزوم عدم التسوية بين مقتضى الدليل القطعي ومقتضى الدليل الظني؛ لأن في التسوية بينهما في المقتضى رفعاً لمرتبة الظني وحطّاً من مرتبة القطعي.

أما السرخسي فإنه لم يبتعد عما ذكره البزدوي، حيث ركز على معنى التقدير والقطع في الفرض، وعلى السقوط والاضطراب في معنى الواجب. كما ركّز على لزوم التفريق بين الدليل القطعي والدليل الظني، لأن في التسوية بينهما رفعا للدليل الظني عن درجته أو حطًّا للدليل القطعي عن درجته، ووظّف قاعدة (الزيادة على النص نسخ)، فيقول: "وبيان هذا أن فرضية القراءة في الصلوات ثابتة بدليل مقطوع به، وهو قوله تعالى: ﴿فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِۚ﴾ [المزمل: ٢٠] ، وتعيين الفاتحة ثابت بخبر الواحد، فمن جعل ذلك فرضاً كان زائداً على النص، ومن قال يجب العمل به من غير أن يكون فرضا كان مُقرِّرا للثّابت بالنص على حاله وعاملا بالدليل الآخر بحسب مُوجَبِه، وفي القول بفرضية ما ثبت بخبر الواحد رفع للدليل الذي فيه شُبهة عن درجته أو حطّ للدليل الذي لا شُبهة فيه عن درجته، وكل واحد منهما تقصير لا يجوز المصير إليه بعد الوقوف عليه بالتأمل."[٣]

---

(١) البخاري، كشف الأسرار على أصول البزدوي، ج٢، ص٤٣٧-٤٣٨.

(٢) البخاري، كشف الأسرار على أصول البزدوي، ج٢، ص٤٣٧.

(٣) السرخسي، أحمد بن أبي سهل، أصول السرخسي، تحقيق أبي الوفاء الأفغاني (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م) ج١، ص١١٢-١١٣.

تعقيب على الاستشهاد بالمعنى اللغوي:

ههنا نقطة جديرة بالوقوف عندها، وهي مسألة الاستشهاد بالمعاني اللغوية لنصرة الآراء الاصطلاحية؛ حيث إنها تتكرر في مسائل خلافية في الأصول. وفيها تظهر سمة الانتقاء الذي لا يخلو من التحكُّم في الاستدلال، حيث يتخيّر كل فريق من المعاني اللغوية ما يخدم رأيه، حتى لو كان ذلك المعنى بعيدا عن سياق الاستدلال، ويغضُّ الطّرف عن المعنى الذي لا يؤيد رأيه حتى لو كان هو الأقرب إلى السياق.

وهنا نلاحظ على محاولات الأصوليين من الحنفية لتأصيل معيار قطعية وظنية الثبوت سعيهم إلى توظيف المعاني اللغوية بانتقاء المعاني التي تؤيّد القول بالتفريق بين الفرض والواجب وغضّ الطرف عن المعاني التي تؤيِّد القول باشتراكهما في المعنى. ففي معاني الوجوب كان تركيزهم على "السقوط" و"الاضطراب" وتوظيف ذلك لربط الواجب بما ثبت بنص ظني، في حين أن من معاني الوجوب اللزوم، والثبوت. واللزوم هو المعنى الأقرب والألْصق باصطلاح الواجب، حتى جعله ابن منظور المعنى الأول للوجوب،(١) ولكنهم تجاوزوه لكونه لا يخدم فكرتهم.

وكذلك الأمر في الفرض، حيث تخيّروا من معانيه اللغوية ما يمكنهم ربطه بالمعنى الذي أعطوه للفرض؛ وكان تركيزهم على التأثير والتقدير والقطع وربْط ذلك بقوّة اللزوم (كما فعل الجصاص) وبقطعية الثبوت (كما فعل البزدوي).

ويظهر في ربط معنى الوجوب بالسقوط والاضطراب تكلُّفٌ في توظيف المعاني اللغوية لنصرة الاختيارات الاصطلاحية. فالوجوب من معانيه في اللغة اللزوم، ومنها أيضا السقوط،(٢) ومن الواضح أن الوجوب هنا مأخوذ من اللزوم، فسُمّي واجبا لأنه لازمٌ على المكلَّف فعلُه، ولا يخفى ما في ربطه بالسقوط من تكلُّف، لأن ذاك معنى آخر ليس له علاقة باللزوم.

---

(١) جاء في لسان العرب: "وجبَ الشيءُ يجبُ وجوبا، أي لزم." وجاء فيه أيضاً: "يقال: وجب الشيءُ يجبُ وجوباً إذا ثبت ولزم." ابن منظور، لسان العرب، المجلد السادس، باب الواو، ص٤٧٦٦.

(٢) انظر: ابن منظور، لسان العرب، باب الواو، ص٤٧٦٦ وما بعدها.

وفي المقابل نجد الذين ذهبوا إلى عدم التفريق بين الفرض والواجب يركّزون في المعاني اللغوية على ما يؤيّد رأيهم في الاشتراك بينهما في المعنى. فالباقلاني -مثلا- يركز في معنى الفرض على "التقدير"، ويوظّفه بطريقة تقلب على الحنفية معيارهم، ويركز في معاني الواجب على اللزوم، فيقول: "ولو أنهم قالوا إن من الفرض ما ليس بواجب لكان ذلك أولى وأقرب، لأن الفرض هو التقدير، مأخوذ من فرض القوس، ومن فرائض الصدقة، وفرائض المواريث الذي هو تقدير الواجب منها. وقد يُقدَّر النّفلُ من الفعل، وتَمْتِيع المطلَّقة، وغير ذلك، فلا يكون واجبًا لتقديره ويُوصف بأنه فرض. والواجب اللازم الذي لا محيد عنه، مأخوذ ذلك من وجوب الحائط إذا سقط، وليس كلُّ فرضٍ واجبًا. فصار قَلْبُ ما قالوه أَوْلى."[1] بمعنى أن الواجب أقوى من الفرض لأنه أخصّ منه، حيث لا يُستعمل إلا فيما كان لازما حتْما، أما الفرض فهو أعمّ، فقد يُستعمل في اللازم وقد يُستعمل في المندوب المقدَّر.

أبعاد التفريق بين الفرض والواجب عند الحنفية:

لقد حرص علماء الحنفية على التفريق بين الفرض والواجب، والدفاع عن ذلك التفريق والتأصيل له. والظاهر أن سبب ذلك الإصرار على التفريق بينهما يرجع إلى طبيعة منهجهم في صياغة أصول الفقه، وأثر ذلك التفريق في تناسق أصول المذهب. وبيان ذلك في العنصرين الآتيين:

١- تحقيق التناسق الداخلي للمذهب:

لما كانت مباحث أصول الفقه هي الجانب التأصيلي للفروع الفقهية، فإن الأصوليين في كل مذهب فقهي يسعون عادة إلى صياغة المباحث الأصولية بطريقة تؤصل للفروع الفقهية لمذهبهم، وتُظْهرها في شكل متناسق. وعلى الرغم من أن

---

(١) الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، التقريب والإرشاد (الصغير)، تحقيق عبد الحميد أبو زنيد (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م) ج١، ص٢٩٥.

السِّمة العامة لعلماء الأصول من طريقة الجمهور هي عدم التقيُّد في مباحثهم الأصولية بما يمليه تبرير الفروع الفقهية للمذهب، إلا أن بعض كتبهم الأصولية لا تخلو من التأصيل لفروع المذهب والانتصار لها. أما أصوليو المذهب الحنفي فلا غرابة أن تكون تنظيراتهم الأصولية تركِّز على إثبات الفروع الفقهية للمذهب تأصيلا وتبريرا؛ لأن طريقتهم في التأليف قائمة في أصلها على المنهج الوصفي الذي يسعى إلى استنباط الأصول من استقراء الفروع الفقهية. ولذلك فإننا نجد حرص علماء المذهب الحنفي على تقرير الفرق بين الفرض والواجب مرتبطا بالسعي إلى تحقيق التناسق الداخلي لأصول المذهب. ويظهر ذلك في الربط بين التفريق بين الفرض والواجب والمسألة الأصولية الموسومة بـ"الزيادة على النص نسخ". فمن المسائل التي يقررها أصوليو المذهب الحنفي كون الزيادة على النص نسخا، ويمثِّلون لها عادة بالحديث الوارد في عقوبة التغريب للزاني البكر، حيث يعدُّونها زيادة على آية الجلد مائة جلدة (سورة النور: آية ٢)، ولذلك لا يجعلونها جزءا من حدّ الزنا؛ لأن جعلها جزءا من حدّ الزنا يُعدُّ نسخا للآية والقرآن لا يُنسخ بأخبار الآحاد. كما يمثلون لها بحديث القضاء بالشاهد واليمين، فهو زيادة على الآية التي تشترط شاهدين (سورة البقرة: آية ٢٨٢)، وقبوله يكون بمثابة النسخ لتلك الآية، والقرآن لا يُنسخ بأخبار الآحاد.[1]

وقد رأينا عند ذكر استدلالهم على التفريق بين الفرض والواجب كيف وظّف الدبوسي ومن جاء بعده هذه القاعدة في إثبات التفريق بين الفرض والواجب. وبيان ذلك أن القرآن الكريم ذكر مُطلق قراءة القرآن في الصلاة ﴿ فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِۚ﴾ [المزمل: ٢٠] ، وجَعْلُ قراءة الفاتحة من فرائض الصلاة يكون زيادة على ذلك النص، فيكون القول بفرضية قراءة الفاتحة الثابت بأحاديث الآحاد نسخا للآية،

---

(١) انظر مثلا: الجصاص، الفصول في الأصول، ج٢، ص٢٧٨-٢٨٤.

وهو ممنوع. وكذلك الأمر في الطواف بالكعبة الوارد في القرآن الكريم دون تقييد بالطهارة ﴿ وَلْيَطَّوَّفُوا۟ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ ﴾ [الحج: ٢٩]، مع الأحاديث التي تشترط الطهارة في صحة الطواف. ولما كانت هذه الأحاديث صحيحة ومعمول بها عند أئمة المذهب، في حين أن طرد قاعدة "الزيادة على النص نسخ" يقتضي عدم الأخذ بها لكونها ناسخة لتلك الآيات، والقرآن لا يُنسخ بخبر الآحاد؛ كان لا بد من حلٍّ وسط يجمع بين سلامة قاعدة "الزيادة على النص نسخ" والعمل بتلك الأحاديث، وهو وَصْفُ ما ورد في القرآن الكريم بالفرضية، وما ورد في الأحاديث بالوجوب، فيصيران مختلفين في التسمية، ورتَّبوا على ذلك الاختلاف في التسمية الاختلاف في الحكم. فلما صار ما ورد في القرآن الكريم يُسمَّى فرضا وما جاء زائدا عليه في السنّة النبوية يُسمَّى واجبا، لم يَعُدْ الأخذ بهما معا يدخل في باب "الزيادة على النص نسخ". ويُبيِّن هذا المسلك في تحقيق التناسق الداخلي للمذهب قول السرخسي المذكور سابقا: "وبيان هذا أن فرضية القراءة في الصلوات ثابتة بدليل مقطوع به، وهو قوله تعالى: ﴿ فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ ﴾ [المزمل: ٢٠]، وتعيين الفاتحة ثابت بخبر الواحد، فمن جعل ذلك فرضا كان زائدا على النص، ومن قال يجب العمل به من غير أن يكون فرضاً كان مُقرِّرا للثّابت بالنص على حاله وعاملاً بالدليل الآخر بحسب مُوجَبِه."[١]

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن أحد الباحثين المعاصرين[٢] ذهب إلى أن قول الحنفية بقاعدة "الزيادة على النص نسخ" فرع عن تفريقهم بين الفرض والواجب، بمعنى أنه ثمرة من ثمرات ذلك القول. وهو رأي لا يشهد له ما هو موجود

---

(١) السرخسي، أصول السرخسي، ج١، ص١١٢-١١٣.

(٢) هو الدكتور ترحيب بن ربيعان الدوسري في بحث له بعنوان: "الاختلاف في تباين وترادف الفرض والواجب – سببه، وثمرته"، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، ج١٨، ع٣، ١٤٢٥هـ، ص٢٥٢ وما بعدها.

في كتب الحنفية، لأن مسألة "الزيادة على النص نسخ" أوسع من مسألة التفريق بين الفرض والواجب؛ ولذلك لا نجد ذكرا لمسألة التفريق بين الفرض والواجب عند الجصاص في حديثه عن مسألة "الزيادة على النص نسخ"،[١] وإنما نجد بداية ذكرها عند الدبوسي في كتابه **تقويم الأدلة.**[٢] وأصل مسألة "الزيادة على النص نسخ" يعود إلى مسائل فقهية مثل: عقوبة التغريب للزاني غير المحصن، والقضاء بالشاهد واليمين، واشتراط النية لصحة الوضوء، وهي المسائل التي يذكرها المتقدمون لهذه القاعدة.[٣]

هذا فضلا عن أن صريح كلام الأصوليين من الحنفية يدل على أن التفريق بين الفرض والواجب فرع عن القول بأن الزيادة على النص نسخ، وليس العكس. وما ذُكِر آنفا من كلام السرخسي يشير إلى ذلك. ومن بين أقوالهم الكثيرة التي تصرِّح بذلك قول البزدوي، تعليلا لقاعدة الزيادة على النص نسخ: "ولهذا لم نجعل قراءة الفاتحة فرضا لأنه زيادة، ولم نجعل الطهارة في الطواف شرطا لأنه زيادة."[٤] وقول عبد العزيز البخاري في شرحه لهذا الكلام: "أي ولأن الزيادة على النص نسخٌ، ونسخُ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز، لم يجعل قراءة الفاتحة في الصلاة فرضا..."[٥]

٢- التمييز بين مراتب الأدلة:

وهذا يتعلق بتقسيم الأدلة الشرعية إلى قطعية الثبوت، وهي القرآن الكريم والسنة المتواترة والإجماع، وظنية الثبوت، وهي أخبار الآحاد ومنها الخبر المشهور على اصطلاح الحنفية. فقد ذهب بعض الأصوليين من الحنفية إلى تعليل التفريق

---

(١) الجصاص، الفصول في الأصول، ج٢، ص٢٧٨-٢٨٤.
(٢) الدبوسي، تقويم الأدلة، ص٧٧.
(٣) الجصاص، الفصول في الأصول، ج٢، ص٢٧٨-٢٨٤.
(٤) البخاري، كشف الأسرار على أصول البزدوي، ج٣، ص٢٨٩-٢٩١.
(٥) البخاري، كشف الأسرار على أصول البزدوي، ج٣، ص٢٩١.

بين الفرض والواجب بكون ذلك من مقتضيات التفريق بين الأدلة، فالأدلة القطعية التي هي في أعلى مراتب الثبوت تثبت بها الفرائض التي هي أعلى مراتب اللزوم، أما الأدلة الظنية فتثبت بها الواجبات. ويرى السرخسي أن تسمية ما ثبت لزومُه بالدليل القطعي واجبا فيه حطٌّ لذلك الدليل عن رتبته، كما أن تسمية ما ثبت لزومُه بدليل ظني فرضا فيه رفع لذلك الدليل عن رتبته، وذلك غير لائق في رأيه. وفي ذلك يقول: "... وفي القول بفرضية ما ثبت بخبر الواحد رفع للدليل الذي فيه شُبهة عن درجته أو حطّ للدليل الذي لا شُبهة فيه عن درجته، وكل واحد منهما تقصير لا يجوز المصير إليه بعد الوقوف عليه بالتأمل."[١] ويقول ابن عابدين: "الأدلة السمعية أربع: الأولى: قطعي الثبوت والدلالة كنصوص القرآن المفسَّرة أو المحكَمَة والسنة المتواترة التي مفهومها قطعي. الثاني: قطعي الثبوت ظني الدلالة كالآية المؤوَّلة. الثالث: عكسه كأخبار الآحاد التي مفهومها قطعي. الرابع: ظنيهما كأخبار الآحاد التي مفهومها ظني. بالأول يثبت الفرض والحرام، والثاني والثالث الواجب وكراهة التحريم، وبالرابع السنّة والمستحب."[٢] وهذه المسألة لا تنفصل عن أثر مسألة "الزيادة على النص نسخ" في التفريق بين الفرض والواجب عند الحنفية، ولذلك نجد السرخسي ذكرهما معا في موضع واحد.

معيار التفريق بين الفرض والواجب عند الحنفية:

الظاهر أن مؤسِّسي المذهب الحنفي استعملوا مصطلحي (الفرض) و(الواجب) دون أن يُنقل عنهم تصريح بمعيار محدّد للتفريق بين هذين الوصفين. والظاهر أنه لا يوجد ما يدل على أنهم التزموا ذلك التفريق بناء على معيار محدَّد. وقد حاول علماء المذهب فيما بعد استخلاص معيار للتفريق بين الفرض والواجب فاختلفت

---

(١) السرخسي، أصول السرخسي، ج١، ص١١٢-١١٣.

(٢) ابن عابدين، محمد أمين، حاشية ابن عابدين (بيروت: دار الفكر، ط٢، ١٣٨٦هـ) ج١، ص٢٠٧.

عباراتهم في تحديد ذلك المعيار.

والنظر المتفحص في كتب أصول الحنفية يكشف عن شيء من التباين في تحديد معيار التفريق بين الفرض والواجب حسب الترتيب الزمني لأصحاب تلك الآراء.

فالجصاص (ت ٣٧٠هـ) لا نجد في كلامه ذكرا لكون الفرض ما ثبت بدليل قطعي الثبوت، والواجب ما ثبت بدليل ظني الثبوت، وهو المعيار الشائع عند المتأخرين من الحنفية، بل يجعل معيار التفريق هو قوة اللزوم وقوة ثبوت الأثر. وقد تكلّم عن الفرض والوجوب ضمن أحكام السنّة النبوية، حيث يقول: "وأحكام السنّة على ثلاثة أنحاء: فرضٌ، وواجب، وندبٌ، وليس يكاد يُطلَق على المباح لفظ السنَّة... فأما الفرض فهو ما كان في أعلا[1] مراتب الإيجاب، والواجب دون الفرض"، ويقول: "إن الفرض هو ما كان في أعلا مراتب اللزوم والثبوت". وليس مراده بالثبوت السّند الذي رُوِيَ به دليل الوجوب، بل ثبوت أثره واستمراره، أي استقراره وعدم زواله. وذلك ظاهرٌ من تفريقه بين الفرض والواجب من ناحية اللغة بأن الفرض في الأصل هو الأثر الحاصل، أما الوجوب فهو مأخوذ من السقوط، والساقط في موضع قد يزول عنه دون تأثير فيه، فيقول: "فكان معنى الفرض أثْبتَ منه؛ لأن هناك أثرا لا يزول، والساقط في الموضع فقد زال عن الموضع من غير تأثير يحصل فيه، فلما كان الفرض في موضوع اللغة أثبت من الوجوب، كذلك كان حكمه في الشرع، فمن أجل ذلك قلنا: إن الفرض هو ما كان في أعلا مراتب اللزوم والثُّبوت."[2]

أما الدبوسي (ت ٤٣٠هـ) فظاهر كلامه يدلّ على أن الفرض محصور في ما كان

---

(١) هكذا وردت كلمة "أعلا" في نسخة الكتاب مرسومة بالألف الممدودة، والشائع رسمها بالألف المقصورة هكذا (أعلى).

(٢) الجصاص، الفصول في الأصول، ج٣، ص٢٣٦.

وجوبُه بالقرآن الكريم، حيث يقول: "فكانت الفريضة ما أوجبها اللهُ تعالى علينا، وقدَّرها وكتبها علينا في اللوح المحفوظ، ولهذا سُمِّيت مكتوبة ... فيدلّ الاسم على نهاية الوجوب من الأصل، فلا يُسمى بها إلا ما ثبت وجوبُه بطريق لا شبهة فيه، نحو أصْل الدين وفروعه من الصلاة والزكاة والصوم والحج، فهُنَّ المكتوبات المثبَتَات بالكتاب والسنّة المتواترة والإجماع، وما سواها أتباع لها أو شروط". أما الواجب فيقول فيه: "والمراد به في باب الشرع ما ثبت لزومه بخبر الواحد الذي يوجب العمل دون العلم، فيكون كالمكتوبة في حق لزوم العمل به، والنافلة في حق الاعتقاد، حتى لا يجب تكفير جاحده ولا تضليله، فكأنه سُمِّي به لأنه يسقط على العبد عِلْمُه، ولم يثبت كتابة الله تعالى علينا إياه، وهو نحو العمرة وصدقة الفطر والأضحية وشبهها."[1]

وهذا الكلام فيه إشارة إلى أن اسم الفرض خاص بما فرضه القرآن الكريم، فالواجبات التي ورد بها القرآن الكريم هي وحدها التي ينطبق عليها أنها نزلت من اللوح المحفوظ، أما السنّة النبوية، سواء أكانت متواترة أو آحادا، فلم تنزل من اللوح المحفوظ، وإنما هي إلهام من الله تعالى إلى رسوله ﷺ . كما أن الإجماع الحاصل عن اجتهاد لا علاقة له باللوح المحفوظ؛ لأنه اجتهاد المجتهدين.

وقد يظن بعضٌ أن قول الدبوسي عن الفرائض: "... فهُنَّ المكتوبات المثبَتَات بالكتاب والسنّة المتواترة والإجماع" يُفهم منه أن الفرض قد يثبت بالسنّة المتواترة وحدها، أو بالإجماع لوحده. وربما كان ذلك الظن من أسباب توسُّع من جاء بعده من الحنفية في ما يثبت به الفرض؛ فجعلوه يثبت بالقرآن الكريم أو بالسنّة المتواترة أو بالإجماع. ولكن الدبوسي لم يربط بين الكتاب والسنَّة المتواترة والإجماع بـ (أو) كما هو شأن المتأخرين، بل ربط بينها بالواو. وفائدة ذلك أنه لو ربط بينها بـ

(١) الدبوسي، تقويم الأدلة، ص٧٧.

(أو) لكان كل واحد من الثلاثة يثبتُ به الفرض مستقلاً، أما الربط بينها بالواو فيظهر منه أن المراد أن الفرض هو ما ثبت بالقرآن الكريم وأكَّدته السنّة المتواترة وإجماع الأمة على أنه فرضٌ مكتوبٌ بنص القرآن الكريم. فتكون السنّة المتواترة والإجماع مؤكِّدات لكونه فرضا مكتوبا بالقرآن الكريم.

وقد يقول قائل إنه يحتمل أن يكون المراد بالواو هنا معنى (أو). والذي يرجّح المعنى الأول أن في كلامه تصريحا بكون الفرض ما كان في القرآن الكريم، حيث يقول: "... والمكتوبات معلومة بكتاب الله تعالى معدودة."[١] وإذا أخذنا في الاعتبار الخلاف في وجود سنَّة متواترة لفظًا في أحاديث الأحكام تُستنبط منها الفرائض،[٢] فإنه يترجّح حمل مراده بالسنّة المتواترة على التواتر العملي الذي نُقلت به إلينا شعائر الدين التي فرضها القرآن الكريم كما طبَّقها الرسول ﷺ وأصحابه، نَقْل الألوف عن الألوف. ويكون المراد بقوله: (فهُنَّ المكتوبات المثبَتَات بالكتاب والسنّة المتواترة والإجماع) أنها المكتوبات التي فُرِضت بنص القرآن الكريم وتناقلتها الأمة بالتواتر العملي وأجمعت على وجوبها، وبذلك يكون استدلالُه متناسقا.

وبهذا يتبيّن أن كلام الدبوسي يؤول إلى القول بأن الفرض ما ثبت بالقرآن الكريم، بل هو صريح قوله في موضع من الكتاب، حيث يقول: "... والمكتوبات معلومة بكتاب الله تعالى معدودة."[٣]

---

(١) الدبوسي، تقويم الأدلة، ص٧٧.

(٢) يرى أبو اليسر البزدوي الحنفي عدم وجود أحاديث متواترة في مجال الأحكام. ذكر ذلك في تعريف الخبر المتواتر، حيث يقول: "وهو إخبار قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب، عن قوم لا يتصور اتفاقهم على الكذب، هكذا يتصل برسول الله ﷺ ، فيثبت ثبوتا لا تبقى فيه شبهة عدم الثبوت، ولكن مثل هذا الحديث لم يرد في الأحكام، وإنما ورد في غيرها." أبو اليسر البزدوي، محمد بن محمد بن الحسين البزدوي، معرفة الحجج الشرعية، تحقيق عبد القادر بن ياسين بن ناصر الخطيب (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ط١، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م) ص١١٨.

(٣) الدبوسي، تقويم الأدلة، ص٧٧.

أما السرخسي (ت ٤٩٠هـ) فإننا نجد (الواو) الرابطة بين الكتاب والسنة المتواترة والإجماع في كلام الدبوسي تحوّلت عنده إلى (أو) فيعرِّف الفرض بقوله: "اسم لمقدَّر شرعا لا يحتمل الزيادة والنقصان، وهو مقطوع به لكونه ثابتا بدليل موجب للعلم قطعا من الكتاب أو السنة المتواترة أو الإجماع."[١] ومع أن السرخسي ربط بين الكتاب والسنة والإجماع بـ (أو) وهو ما يوحي بأن الفرضية قد تثبت بالقرآن، وقد تثبت بالسنة المتواترة، وقد تثبت بالإجماع، إلا أنه بعد ذلك بأسطر يقول: "ويُسمَّى مكتوبة أيضا؛ لأنها كُتِبت علينا في اللوح المحفوظ." وهي عبارة تومئ إلى أن الفرض ما ثبت بالقرآن أصلا؛ لأنه هو الذي أنزل من اللوح المحفوظ، أما ما يثبت بالسنّة المتواترة أو الإجماع لوحدهما دون أن يكون ثابتا قبل ذلك بالقرآن الكريم فلا ينبغي أن يسمى فرضا؛ لأنه لم ينزل من اللوح المحفوظ، ويؤيد ذلك الأمثلة التي ذكرها للفرض وهي الإيمان بالله تعالى والصلاة والزكاة والصوم والحج، فهي كلها ثابتة بالقرآن الكريم. وبذلك يكون استعماله رابط (أو) محلّ إشكال.

أما من حيث نوع القطعية فكلام السرخسي صريح في أن المعيار هو قطعية وظنية الثبوت، ولا يشير إلى قطعية الدلالة، حيث يقول: "ثبوت الحكم بحسب الدليل، ولا خلاف بيننا وبينه (يعني الشافعي) أن هذا التفاوت يتحقَّق في الدليل، فإن خبر الواحد لا يوجب علم اليقين لاحتمال الغلط من الراوي، وهو دليل موجبٌ للعمل بحُسن الظنّ بالراوي وتَرجُّح جانب الصدق بظهور عدالته، فثبت هذا القسم بحسب دليله، وهو أنه لا يكفر جاحده؛ لأن دليله لا يوجب علم اليقين، ويجب العمل به لأن دليله موجبٌ للعمل، ويضلَّل جاحدُه إذا لم يكن متأوِّلا، بل كان رادًّا لخبر الواحد، فإن كان متأوِّلا في ذلك مع القول بوجوب العمل بخبر الواحد فحينئذ لا يُضلَّل."[٢]

---

(١) السرخسي، أصول السرخسي، ج١، ص١١٠.

(٢) السرخسي، أصول السرخسي، ج١، ص١١٢.

أما البزدوي (ت ٤٨٢هـ) فإنه عند تعريف الفرض والواجب وبيان أساس التفريق بينهما اقتصر على ذكر القطع والظن، دون تنصيص على السنّة المتواترة والإجماع؛ فذكر أن الفرض ما ثبت بدليل لا شُبهة فيه، أي ما كان قطعي الثبوت، والواجب ما ثبت بدليل فيه شبهة، أي ما كان ظني الثبوت، فيقول: "والفرائض في الشرع مُقدَّرة لا تحتمل زيادة ولا نقصانا، أي مقطوعة ثبتت بدليل لا شُبهة فيه، مثل الإيمان والصلاة والزكاة والحج، وسُمِّيت مكتوبة... وأما الواجب فإنما أخذ من الوجوب وهو السقوط ... ومعنى السقوط أنه ساقط عِلْمًا ... وهو في الشرع اسم لما لزمنا بدليل فيه شُبهة، مثل تعيين الفاتحة، وتعديل الأركان، والطهارة في الطواف، وصدقة الفطر، والأضحية، والوتر."[1] ولكنه يشير إلى السنّة المتواترة عند استدلاله على ضرورة التفريق بين الفرض والواجب، حيث يقول: "لأن الدلائل نوعان: ما لا شبهة فيه من الكتاب والسنّة وما فيه شبهة، وهذا أمر لا يُنْكَر."[2] ويقول في موضع آخر: "فمن ردّ خبر الواحد فقد ضلّ عن سواء السبيل، ومَن سوّاه بالكتاب والسنّة المتواترة فقد أخطأ في رفعه عن منزلته ووضع الأعلى عن منزلته."[3]

ولا نجد في كلام الدبوسي والبزدوي والسرخسي تصريحا باشتراط قطعية الدلالة إلى جانب قطعية الثبوت، ولكن بعض المتأخرين من علماء الحنفية حملوا عبارة انتفاء الشُّبهة الواردة في كلامهم على قطعية الثبوت وقطعية الدلالة معا. فنجد ابن أمير بادشاه يذكر شرط قطعية الدلالة، فيقول في شرحه على **التحرير** لابن الهمام: "(وأما هم) أي الحنفية فلاحظوا ذلك فقالوا (فإن ثبت الطلب الجازم بقطعي) مَتْنًا ودلالة من كتاب أو سنّة أو إجماع (فالافتراض) إن كان المطلوب غير كفٍّ (والتحريم) إن كان كفًّا، (أو) ثبت الطلب الجازم (بظني) دلالة من كتاب، أو دلالة

---

(١) عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار على أصول البزدوي، ج٢، ص٤٣٧-٤٣٨.

(٢) عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار على أصول البزدوي، ج٢، ص٤٤١.

(٣) عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار على أصول البزدوي، ج٢، ص٤٤٢-٤٤٣.

أو ثبوت من سنّة أو إجماع (فالإيجاب) في غير الكفّ (وكراهة التحريم) في الكفّ".[١]

كما ذكر ذلك ابن نجيم في كتابه **فتح الغفار بشرح المنار** في تعليقه على قول صاحب الأصل: "ثبت بدليل لا شبهة فيه"، حيث قال معلّقا: "وشبهةٌ نكرةٌ في سياق النفي فعمّت الشُّبهة ثبوتا ودلالة، فلا بد في دليل الفرض من قطعيتهما". وقال في التعليق على تعريف الواجب: "...بدليل ظني، أطْلَقَه فشمل خبر الواحد والمشهور والكتاب المأوَّل، وإنما قيَّده فخرُ الإسلام بالأوّل (أي خبر الواحد) لأن غالب الواجبات ثبتت به".[٢]

إشكالات التفريق بين الفرض والواجب عند الحنفية:

ليسِ الإشكال في التفريق بين الفرض والواجب ناتجا عن مجرّد التفريق في الاصطلاح، فمجرد التفريق في الاصطلاح، خاصة في التفريعات الفقهية، سائغٌ وقد يكون له ما يُبرِّرُه، وهو على الأقل مسألة قابلة للخلاف السائغ. ولكن الإشكال في التفريق بين الفرض والواجب عند الحنفية يتعلق بالمعيار الذي وضعه المتأخرون منهم لذلك التفريق.

لو جُعِل معيار التفريق بين الفرض والواجب هو أن الفرض ما كان في أعلى مراتب اللزوم وثبوت الأثر، كما ذهب إليه الجصاص، لكان هذا المعيار قريبا من روح المسألة لأنها قائمة على التفريق على أساس قوة اللزوم والأثر، وهو تفريقٌ معهودٌ في الشريعة، ولكان المعيار قريبا من الاطراد وأقلّ عُرضة للإشكالات، وإن كان لا يسلم من الإشكال، خاصة في بيان حَدِّ اللزوم الفاصل بين رتبة الفرض ورتبة الواجب؛ فهو بالتأكيد سيكون محلّ اختلاف لعدم وجود معيار موضوعي يحدده.

(١) ابن أمير بادشاه، محمد أمين، تيسير التحرير (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٠هـ) ج٢، ص١٣٥.
(٢) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، فتح الغفار بشرح المنار (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م) ج٢، ص٦٩.

ولو جُعِل معيار التفريق بينهما هو أن ما وَجَب بنصوص القرآن الكريم يُسمى فرضا، وما ثبت وجوبُه بالأحاديث النبوية يكون واجبا، كما هو ظاهر كلام الدبوسي، لكان المعيار قريبا من الاطراد والسلامة من الإشكال.

أما معيار القطع والظن، الذي اختاره المتأخرون من الحنفية، فهو أكثر المعايير عُرضة للإشكال. وأبرز الإشكالات التي واجهها هذا المعيار ما يأتي:

الإشكال الأول: عدم التزام علماء المذهب بهذا المعيار. وتعود بداية هذا الإشكال إلى مؤسِّس المذهب، حيث ورد عنه تسمية الوتر فرضا مع قولهم إن وجوبه ثابت بدليل ظني. وقد ذكروا عن أبي حنيفة رحمه الله في صلاة الوتر ثلاث روايات: رواية حماد بن زيد أنها فرض، ورواية يوسف بن خالد السمتي أنها واجب، ورواية نوح بن أبي مريم المروزي أنها سنّة. وكونها سنّة هو رأي أبي يوسف ومحمد.[١] وقد استمرّ عدم الاِطراد في استعمال هذا المعيار بين علماء المذهب، حيث يعبِّرون عن بعض ما ثبت وجوبه بدليل ظني بالفرض، ومن ذلك ما ذكر الزركشي أنهم سموا قعدة التشهد الأخير في الصلاة فرضا، ومسح ربع الرأس فرضا، وجعلوا الوضوء من الفصد فرضا، والعُشر في الأقوات وفيما دون خمسة أوسق فرضا، وهي جميعها لا يتوفر فيها شرط القطع على الطريقة التي قالوا بها.[٢] كما أنهم كثيرا ما يسمون ما ثبت بدليل قطعي واجبا. يقول ابن نجيم: "استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائع مستفيض، كقولهم الوتر فرض، ويسمى فرضا عمليا، وكقولهم الصلاة واجبة والزكاة واجبة."[٣]

وعدم الاطراد هذا مردّه إلى التداخل في المعنى بين الفرض والواجب، حيث يشتركان في معنى اللزوم والحَتْم، وهو الأساس الذي بُنِيَ عليه تقسيم الحكم

(١) الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد، بدائع الصنائع، تحرير علي معوض وعادل أحمد عبد المقصود (بيروت: دار الكتب العلمية) ج٢، ص٢٢١.

(٢) الزركشي، البحر المحيط، ج١، ص١٨٣.

(٣) ابن نجيم، فتح الغفار بشرح المنار، ج٢، ص٧٠.

التكليفي. وقد دفع هذا التداخل جمهور الأصوليين إلى عدم التفريق بينهما في الإطلاق في مجال الحكم التكليفي. أما علماء الحنفية فإنهم بسبب ما ورد في بعض الفروع الفقهية مما يفيد ظاهره التفريق بينهما فقد آثروا مسلك التأسيس للتفريق بينهما على المستوى النظري، وإن كانوا لم يتمكنوا من الالتزام الكامل بذلك التنظير على المستوى العملي.

ولحل هذا الإشكال قسّم بعض المتأخرين كلاًّ من الفرض والواجب إلى عَمَلي وعِلْمي، فقالوا: الفرض منه ما هو فرض عِلْما وعَمَلا، وهو ما سماه أئمة المذهب فرضا وكان ثابتاً بدليل قطعي، ومنه ما هو فرض عَملا فقط، وهو ما سماه أئمة المذهب فرضا مع أنه ثابت بدليل ظني. والواجب منه ما هو واجب عِلْما وعَمَلا، وهو ما سمّاه أئمة المذهب واجبا وكان ثابتا بدليل ظني، ومنه ما هو واجب عِلْما لكنه فرض عَمَلا، وهو ما سماه أئمة المذهب فرضا مع كونه ثابتا بأخبار الآحاد.[١]

وبناء على ذلك أوّلوا الرواية الواردة عن أبي حنيفة في تسمية الوتر فرضا، بأنه فرض عملي، أي واجب. أما تسميَّتُه الوترَ سنّة فيعني أنه ثابت الوجوب بالسنّة.[٢]

وحاصل هذا الكلام الإقرار بالتداخل في المعنى بين الفرض والواجب، وأن أحدهما قد يُستعمل بمعنى الآخر، وهذا يؤول إلى ما يقوله جمهور الأصوليين.

ولا يخفى أن تقسيم الفرض إلى عَمَلي وعِلْمي يتناقض مع تعريف الفرض؛ لأن الفرض -على رأيهم- لم يُسَمَّ فرضا إلا لكونه ثبت بدليل قطعي يفيد العلم ويجب الاعتقاد في ثبوته، كما نصّوا عليه وأكّدوه في كتبهم الأصولية، فإذا انتفت عنه صفة قطعية الثبوت لم يَعُد يَصْدق عليه اسم الفرض أصلا، فكيف يُسمى ما ثبت

---

(١) انظر: ما ذكره ابن عابدين في حاشيته، ج١، ص٢٠٧-٢٠٨.

(٢) ابن الهمام، كمال الدين، شرح فتح القدير (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د. ت) ج١، ص٤٢٦.

بدليل ظني فرضاً عملياً؟ وإنما ذلك كقولك هذا قطعي ظني في آن واحد!

كما أن هذا التقسيم يخالف ما يذكره بعضهم من استواء الفرض والواجب في لزوم العمل، وأن الفرق في لزوم الاعتقاد فقط. فالبزدوي -مثلا- يقول: "وأما حكم الوجوب فلزومه عملا بمنزلة الفرض لا علما على اليقين لما في دليله"،[١] ويقول الدبوسي في بيان معنى الواجب: "والمراد به في باب الشرع ما ثبت لزومه بخبر الواحد الذي يوجب العمل دون العلم، **فيكون كالمكتوبة في حق لزوم العمل به**، والنافلة في حق الاعتقاد."[٢] فهذا الكلام يقتضي أنه لا فرق بين الفرض والواجب في لزوم العمل، فهما بمنزلة واحدة في قوة اللزوم، والفرق فقط في اعتقاد الثبوت قطعا أو ظنا، وهو لزوم الاعتقاد بقطعية الثبوت.

الإشكال الثاني: وهو الإشكال الأكبر، وهو أنهم جعلوا لقطعية وظنية الثبوت تأثيرا في انجبار الفعل المختلّ وعدم انجباره. ويعود هذا الإشكال إلى ربط بعضهم (كما هو الحال عند البزدوي والسرخسي) بين قطعية وظنية الثبوت من جهة وبين انجبار الأحكام وعدم انجبارها، حيث ذهبوا إلى القول بأن الفرائض إذا فاتت يبطل بها العمل ولا تنجبر؛ لأنها ثبتت بدليل قطعي، أما الواجبات فإنها إذا فاتت تنجبر أو تسقط لأنها ثبتت بدليل ظني. ولو أنهم قالوا إن الفرائض أركان الشيء، وفواتُ الأركان يؤدي إلى فوات ذلك الشيء وبطلانه فلا يَنْجبر بجابر، أما الواجبات فهي أقلّ أهمية من الأركان وفواتها يؤدي إلى خلل ونقصان في الفعل مع تحقُّق ماهيّة ذلك الشيء، فلا يبطل بفواتها، وتَنْجبر إذا أمكن جَبْرُها أو تسقط إذا تعذّر ذلك، لكان الأمر واضحًا معهودا في أحكام الشرع. ولكن إحالة الانجبار وعدمه إلى قطعية وظنية الثبوت فيه نظر؛ إذ ليس من معهود الشريعة رَبْطُ أثر الفعل وأهميته

(١) عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار على أصول البزدوي، ج٢، ص٤٤٠.

(٢) الدبوسي، تقويم الأدلة، ص٧٧.

بقطعية وظنية الثبوت، وقد بيّن ذلك الشيخ محمد الخضري في قوله: "ولو كان هذا الفرق في التسمية فقط لعددناه خلافاً لفظياً كما قال ابن السبكي في جمع الجوامع، ولكن الحنفية رتّبوا على ذلك آثارا فقهية، كما قالوا: إن ترك القراءة في الصلاة يُبطلها لأن الأمر بها أمر قرآني ﴿فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾ [المزمل: ٢٠] ، وترك قراءة الفاتحة بعينها في الصلاة لا يُبطلها؛ لأن الأمر بها ثبت بخبر واحد، وهو يفيد الظن. والتفرقة بهذا الاعتبار غريبة؛ لأنه يترتب عليها أن يكون الفعل ذا حُكمين مختلفين بالنسبة لنا وللصحابي الذي روى الحديث، وبالنسبة لنا مع النبي ﷺ ؛ فإن الصحابي الذي روى الحديث لا شكّ عنده في صحّته لسماعه إياه من النبي ﷺ ، فالفعل بالنسبة إليه فرضٌ تبطل صلاته بتركه، وكذلك بالنسبة للنبي ﷺ ، وأما بالنسبة لنا فهو واجبٌ لا تبطل الصلاة بتركه؛ لأن الخبر به لا يُفيدنا عِلْما بل ظنًّا، وأكثر من ذلك أن يكون مُخْتلِف الحُكم بالنسبة إلى الصحابة أنفسهم، فهو على بعضهم فرضٌ وعلى الآخرين واجب."[1]

وقد وجدت كلاما لكمال الدين بن الهمام الحنفي يلتزم فيه هذا الأمر، حيث ذكر فيه أن الواجب لم يكن موجودا في زمن الرسول ﷺ، وأن الأحكام كانت في زمانه ﷺ إما لازمة وهي الفرائض والمحرمّات، أو غير لازمة، حيث يقول: "اللزوم مُلاحَظٌ باعتبارين: باعتبار صدوره من الشارع، وباعتبار ثبوته في حَقِّنَا، فملاحظته بالاعتبار الثَّاني إنْ كان طَريقُ ثُبُوته عَنْ الشَّارع قَطْعِيًّا كان مُتعلَّقُهُ الْفَرْض وَنَافى تَرْكُ مُقْتَضَاهُ الصِّحَّةَ، وَإِنْ كَانَ ظَنِّيًّا كَانَ الْوُجُوب وَلَمْ يُنَافِهَا؛ لَا لاسْمِ الْوُجُوبِ، بَلْ لأَنَّ ثُبُوتَهُ عَنْهُ ﷺ لَيْسَ قَطْعِيًّا، فَإِنَّا لَوْ قَطَعْنَا بِهِ عَنْهُ نَافَى، ولذَا لا يَثْبُتُ هَذَا الْقِسْمُ: أَعْنِي الْوَاجِب، فِي حَقِّ مَنْ سَمِعَ مِنْ النَّبِيِّ ﷺ مُشَافَهَةً مَعَ قَطْعِيَّةِ دَلالَةِ الْمَسْمُوعِ، فَلَيْسَ فِي حَقِّهِ إلاّ الْفَرْضُ الذي عَدَمُهُ مُنَافٍ للصِّحَّةِ أَوْ غَيْرِ اللازِمِ مِنْ

---

(١) الخضري، محمد، أصول الفقه، تعليق أحمد بن سالم (المنصورة: دار ابن رجب، ط١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م) ص٥٨.

السُّنَّةِ فَمَا بَعْدَهَا، فَظَهَرَ بِهَذَا أَنَّ مُلاحَظَتَهُ بالاعْتِبَارِ الأَوَّلِ لَيْسَ فِيهِ وُجُوبٌ بَل الفَرْضِيَّةُ أَوْ عَدَمُ اللزُومِ أَصْلا، وَالكَلامُ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ إِنَّمَا هُوَ بِاعْتِبَارِ صُدُورِهِ مِنْهُ ﷺ أَنَّهُ قَالَ مُرِيدًا مَعْنَى ظَاهِرِهِ أو لا؟ فَلا يَكُونُ بِهَذَا الاعْتِبَارِ مُتَعَلَّقُ الخِطَابِ إلاّ الافْتِرَاضَ أَوْ عَدَمَ اللزُوم."(١)

وقد أشار ابن نجيم إلى كلام ابن الهمام دون تعقيب، حيث يقول: "وهذا القسم، أعني الواجب، لم يكن ثابتا في زمن النبي ﷺ؛ لأن خبر الواحد الذي مفهومُه قطعيٌّ ليس بظني في حقّ من سمعه من في النبي ﷺ كما ذكره في فتح القدير من باب الإمامة."(٢)

وجاصل هذا الكلام أن التكاليف على عهد الرسول ﷺ كانت في حق الصحابة الذين سمعوا منه ﷺ إما لازمة، وهي الفرائض، أو غير لازمة، ويدخل فيها السُّنَن والنوافل والمباحات. ثم لَمّا تباعد الزمن عن عهد رسول الله ﷺ أصبحت الشرائع اللازمة على مرتبتين: فرائض وواجبات، فالفرائض ما نُقل دليل وجوبه بالتواتر، والواجبات ما نُقل دليل وجوبه بغير التواتر. ويترتب على ذلك أن ما أصبح يُسمّى عندهم واجبا كان فواتُه عند الصحابة يُفسد العبادة من أصلها؛ لأنه كان فرضا ثابتا بدليل قطعي، وفواتُ القطعيّ يُفسد العمل من أصله، أما بعد زمن الصحابة فقد انحطّ عن مرتبة الفرضية إلى مرتبة الوجوب؛ لأن روايته لم تكن بطريق قطعي، ولم يعد يُفسد العمل من أصله. فترك الفاتحة وتعديل الأركان كان يُبطل الصلاة في زمن النبي والصحابة ولا ينجبر بجابر، وترك السعي بين الصفا والمروة كان يُبطل الحج في ذلك الوقت ولا ينجبر بجابر، وترك الطهارة في الطواف كان يُبطله في ذلك الوقت، أما في العصور التالية فقد أصبحت جميعها لا تُبطل العمل من أصله، بل ينجبر كل منها بجابر أو يسقط إذا تعذّر انجباره، لأنه صار مرويًّا بخبر الآحاد

(١) ابن الهمام، فتح القدير، ج١، ص٣٤٧.
(٢) ابن نجيم، فتح الغفار بشرح المنار، ج٢، ص٦٩.

الذي يفيد مجرد ظنية الثبوت. ولا شكّ أن هذا الكلام في غاية الغرابة!

خلاصة:

أولاً: لا نزاع بين جمهور الأصوليين والحنفية في أن الواجبات تتفاوت في الرتبة، كما أن التفريق بين مراتب الواجبات في الاصطلاح غير مقصور على الحنفية، بل يوجد شيء منه عند فقهاء المذاهب الأخرى وإن اختلفت تلك الاصطلاحات. وبناء على ذلك فإنه لا مانع في الأصل من إطلاق اصطلاح "الفرض" على بعض الواجبات واصطلاح "الواجب" على بعض، ولكن الإشكال يتعلق بمعيار التفريق، ومحاولة ضبط ما لا ينضبط أو يصعب انضباطه بضابط محدد، حيث ينتج عن ذلك اضطراب وإشكالات.

ثانياً: الظاهر أن أئمة المذهب الحنفي والإمام أحمد لم يلتزموا في عباراتهم باطراد التفريق بين الفرض والواجب، وإن فرَّقوا بينهما أحيانا، بدليل الروايات المختلفة عنهم. وهم في ذلك مثل غيرهم من العلماء الأوائل الذين لم يكونوا يدقِّقون في هذه الاصطلاحات، وكثيرا ما كانوا يعبّرون عن الوجوب الذي ليس فيه نصّ صريح بعبارة "أحبّ ذلك" وما في معناها، ويعبّرون عن المحرم الذي ليس في حرمته نصّ صريح بالتحريم أو اختُلِف في تحريمه بعبارة الكراهة. وقد يؤدي حملُ عبارات أولئك العلماء على القوالب الاصطلاحية التي ضبطها المتأخرون إلى شيء من التكلُّف أو التعسُّف. ومما يدل على عدم التزام أولئك الأئمة بذلك التفريق وأنه لم يُرْوَ عنهم شيءٌ واضح في المسألة اختلافُ أتباعهم في معيار التفريق وحدوده، وهو ما يدل على أن المسألة من اجتهادات الأتباع وتخريجاتهم التي تحتمل الصواب وعدمه.

ثالثاً: لقد تعددت محاولات علماء المذهب الحنفي لوضع معيار للتفريق بين الفرض والواجب، وكان أفضلها وأقربها إلى روح المسألة ما ذكره الجصاص؛ وهو أن

ما كان في غاية القوة في اللزوم بحيث لا يسقط بالفوات ولا يَنْجَبِر فهو الفرض، وما كان لازما ولكن في مرتبة أقلّ، بحيث يسقط بفواته وينجبر بجابر فهو الواجب. أما معيار القطع والظن ففضلا عن أنه محلّ إشكال، فإن التحقيق فيه يوصل إلى القول بأن الفرض محصور فيما ثبت وجوبُه صراحة بنص القرآن الكريم، وهو ظاهر كلام الدبوسي حيث يقول عن الفرض: "فكانت الفريضة ما أوجبها الله تعالى علينا، وقدرها وكتبها علينا في اللوح المحفوظ". وتكون النتيجة أنه إن كان هناك معيار للتفريق بينهما من حيث القطع والظن، فيكون الفرض ما أوجبه القرآن الكريم بنص صريح، والواجب ما ثبت وجوبه بغير النص الصريح من القرآن الكريم.

الفصل الثالث

المصلحة المرسلة: دراسة في نشأة المصطلح وتطور المفهوم

تمهيد:

تتلخص القضايا التي يناقشها هذا البحث في الأسئلة الآتية: كيف ظهر مصطلح المصلحة المرسلة وكيف تطور؟ ما موقع هذا المصطلح من الفكر الأصولي خارج مدرسة الجويني-الغزالي؟ ما أسباب الاضطراب الذي حصل في نسبة الاحتجاج بالمصلحة المرسلة إلى المذاهب الفقهية؟

يهدف هذا البحث إلى دراسة نشأة مصطلح "المصلحة المرسلة" وتطوّره بغرض إظهار السياق التاريخي لظهوره، وبيان مكانته في الفكر الأصولي، ومعرفة سبب الاضطراب الحاصل في نسبة الاحتجاج به إلى أصحاب المذاهب الفقهية.

وينبغي التنبيه على أني لست معنيا في هذا المقام بالحديث عن تعريف المصلحة المرسلة، ولا بالحديث عن أدلة القائلين بحجيتها والرافضين لها والمناقشات التي دارت بينهما، ولا بتحديد ضوابطها، كما لا أُعنى بالحديث عن تطبيقات المصلحة المرسلة قديما وحديثا. فهذه جوانب استوفت حظّها من الدراسة، ولستُ مهتمّا بالخوض فيها.

يقوم منهج البحث على تتبّع مواطن الحديث عن المصلحة المرسلة في الكتب الأساسية للمتقدمين من الأصوليين، سعيا للتعرّف على زمن ظهور هذا المصطلح والتطوّر الذي خضع له، مع تخصيص ما كتبه الجويني والغزالي بالعرض والتحليل، لكون تلك الكتابات تمثّل المادة الأساس لهذا الموضوع. وفي استعراض كتب

الأصول سأقتصر على الكتب الأساسية، ولن أعرض لما ورد في الشروح والحواشي إلا إذا تضمنت مادة مهمة في إبراز تطور المصطلح، كما هو الحال في شرح القرافي على **المحصول**. أما الدراسات المعاصرة فسيكون التركيز فيها على تلك التي تضمنت نقدا وتوجيها لما كتب حول المصلحة المرسلة، سواء للاقتباس منها أو للتعقيب على بعض ما ورد فيها من أفكار، أما الدراسات التي لا يتوفر فيها هذا الأمر، فهي لا تعنيني في هذا البحث.

المبحث الأول

أصل مصطلح "المصلحة المرسلة"

يرجع أصل الحديث عن المصلحة المرسلة إلى مبحث "الاستدلال" عند الإمام الجويني في كتابه **البرهان**، وقد عرّف الاستدلال بقوله: "هو معنى مشعرٌ بالحكم مناسبٌ له فيما يقتضيه الفكر العقلي، من غير وجدان أصل متفق عليه، والتعليل المنصوب جار فيه."[١] وهو قريب من التعريف الذي أعطي فيما بعد للمصلحة المرسلة.

وقد استخدم الجويني ضمن مبحث "الاستدلال" مصطلحات: "الاستصلاح"، و"المعاني المرسلة"، و"الرأي المرسل"، ولكن لم يرد فيما كتبه مصطلح "المصلحة المرسلة" ولا "المناسب المرسل". فمن عباراته التي ورد فيها مصطلح "الاستصلاح" قوله في بَيان مذاهب العلماء في الاحتجاج بالاستدلال: "الثاني: جواز اتباع وجوه الاستصلاح والاستصواب، قَرُبَتْ من موارد النص أو بَعُدَت، إذا لم يَصُدَّ عنها أصلٌ من الأصول الثلاثة: الكتاب، والسنة، والإجماع."[٢] ومن عباراته التي ورد فيها مصطلح "المعاني المرسلة" قوله: "ومن تتبّع كلام الشافعي لم يَرَهُ متعلّقا بأصل، ولكنه ينوط الأحكام بالمعاني المرسلة، فإن عدمها التفت إلى الأصول مُشبِّها."[٣] ومن عباراته التي ورد فيها مصطلح "الرأي المرسل" قوله: "وصرّح بأن ما لا نص فيه، ولا أصل له، فهو مردود إلى الرأي المرسل، واستصواب ذوي العقول."[٤]

ومن هذه العبارات وضع الغزالي اصطلاح "الاستدلال المرسل" في كتابه **المنخول**،

---

(١) الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، علق عليه صلاح بن محمد بن عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م) ج٢، ص١٦١.

(٢) الجويني، البرهان، ج٢، ص١٦١.

(٣) الجويني، البرهان، ج٢، ص١٦٣.

(٤) الجويني، البرهان، ج٢، ص١٦٤.

حيث عقد بابا بعنوان: "الاستدلال المرسل وقياس المعنى"،[١] واستعمل في هذا الباب مصطلح "المصلحة المرسلة"،[٢] ولكنه لم يتعرض في كتاب **المنخول** لتقسيمات المناسب، كما لم يذكر المناسبة ضمن مسالك العلة،[٣] وإنما أورد المناسبة ضمن مسالك العلة وتعرض لتقسيمات المناسب في كتاب **شفاء الغليل**، وبعد ذلك في **المستصفى**. ففي كتاب **شفاء الغليل** تحدث عن أقسام المناسب، وجعل منه المناسب المرسل. ومما جاء فيه: "المناسب الملائم الذي لم يشهد له أصل معيَّن، وهو الذي يُلقَّب في لسان الفقهاء بالاستدلال المرسل، يُعنى به الاعتماد على المعنى المناسب المصلحي الذي يظهر في الفرع، من غير استشهاد بأصل معيَّن."[٤] وجاء فيه أيضا: "أما المناسب المرسل إذا ظهر في نفس المسألة على مذاق المصالح، وهو الذي يُعبِّر عنه الفقهاء بالاستدلال المرسل، وهو: التعلُّق بمجرد المصلحة من غير استشهاد بأصل مُعيَّن، فهذا مما اختلف فيه رأي العلماء."[٥] وفي هذين النصين نرى تسويته بين معاني: "الاستدلال المرسل"، و"المناسب المرسل"، و"المصلحة المرسلة". أما في كتاب **المستصفى** فقد ناقش موضوع المصلحة المرسلة تحت مبحث "الاستصلاح" ضمن الأدلة الموهومة،[٦] كما تحدث عن المناسب المرسل ضمن أقسام المناسبة في مسالك العلة.[٧]

---

(١) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو (د. م: د.ن، د.ت) ص٣٥٣.

(٢) الغزالي، المنخول، ص١٥٤.

(٣) انظر حديث الغزالي عن مسالك العلة في المنخول من ص٣٣٨-٣٥٣.

(٤) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، وضع حواشيه زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م) ص٩٢.

(٥) الغزالي، شفاء الغليل، ص١٠٠.

(٦) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، مكتب التحقيقات بدار إحياء التراث العربي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، ط١، د.ت) ج١، ص٢١٦-٢٢٣.

(٧) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص١٣٥-١٣٩.

بهذا يتبين أن أصل المصلحة المرسلة هو مبحث الاستدلال عند الجويني. ويظهر من خلال ما وصلنا من كتب أصول الفقه أن الجويني هو أوّل من عقد مبحثا خاصا باسم "الاستدلال" وأعطاه معنى أصوليا خاصا، وربطه بالاستصلاح والرأي المرسل.

وقد أطلق حسين حامد حسان القول بشيوع مصطلح المصلحة المرسلة عند الأصوليين قبل الغزالي، حيث قال: "لقد جاء الغزالي فوجد أن اصطلاح المصالح المرسلة قد شاع بين كتاب الأصول، واشتهر القول به عن المالكية، فأولى هذا النوع من الاستدلال عناية فائقة، وتكلم فيه بما لم يسبقه إليه أحد."[1] وهي دعوى لم أجد ما يسندها من دليل. فلم أجد ذكرا لهذا المصطلح قبل الجويني والغزالي، كما أنه لا وجود له عند المعاصرين لهما من الأصوليين، بل هو مصطلح من إنتاج الجويني والغزالي.

---

(١) حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي (القاهرة: مكتبة المتنبي، ١٩٨١م) ص٤٢٤.

المبحث الثاني

المصلحة المرسلة عند الأصوليين في عصر الجويني-الغزالي

من أجل إثبات القول بأن نشأة وتطور مصطلح "المصلحة المرسلة" (الاستدلال المرسل) تمّ في مدرسة الجويني-الغزالي الأصولية، نلقي نظرة في كتب الأصوليين السابقين أو المعاصرين للجويني والغزالي أو القريبين من عصرهما لنرى هل لمصطلح "المصلحة المرسلة/ الاستدلال المرسل" وجود في تلك الكتب أم لا؟

إذا نظرنا في كتاب **الرسالة** للإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ) فإننا لا نجد فيه ذكرا لمصطلح "المصلحة المرسلة" وما يتعلق بها من اصطلاحات. وكذلك لا نجد شيئا من ذلك في كتاب **الفصول في الأصول** للجصاص الحنفي (ت ٣٧٠هـ)، وإن كان قد تحدث عن المصلحة، مثل حديثه عن الفرق بين علل الأحكام وعلل المصالح، في ثنايا حديثهَ عن صفات العلة وكيفية استخراجها.[(١)] كما أنه لا يوجد شيء من ذلك في كتاب **التقريب والإرشاد** (الصغير) للباقلاني المالكي (ت ٤٠٣هـ). ولا يوجد عند أبي الحسين البصري المعتزلي (ت ٤٣٦هـ) في كتاب **المعتمد** ذكر لمصطلح "المصلحة المرسلة" أو "المناسب المرسل". وإن كان يوجد في كتابه حديث عن المصلحة، مثل حديثه عن كيفية ثبوت المصالح، وأنه لا يشترط في ثبوتها نص خاص، بل يمكن إثباتها بالاستدلال.[(٢)] أما الاستدلال فقد عرفه بأنه: "ترتيب علوم يُتوصل به إلى علم آخر. فكل ما وقف وجوده على ترتيب علوم فهو مستدَل عليه."[(٣)] وهو مختلف عن المعنى الذي ذكره الجويني. ولا نجد في كتاب **الإحكام في أصول الأحكام** لابن

---

(١) الجصاص، أحمد بن علي الرازي، الفصول في الأصول، تحقيق عجيل النشمي (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط٢، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م) ج٤، ص١٤٠-١٤١.

(٢) البصري، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب، المعتمد، تحقيق محمد حميد الله (دمشق: د. ن، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م) ج٢، ص٧١٢.

(٣) أبو الحسين البصري، المعتمد، ج٢، ص٥٥٢.

حزم الظاهري (ت ٤٥٦هـ) ذكرا للاستصلاح أو المصلحة المرسلة. ولو كان هذا المفهوم شائعا في زمانه لذكره وتعرّض له بالتقييم والنقد كما فعل مع مفهوم الاستحسان. كما لا نجد عنده ذكرا للاستدلال بمعناه الخاص عند الجويني، بل نجده بمعناه العام.[١] ولا نجد في كتاب **العدة في أصول الفقه** للقاضي أبي يعلى الفراء الحنبلي (ت ٤٥٨هـ) ذكرا للاستصلاح أو المصلحة المرسلة أو الاستدلال بالمعنى الذي ذكره الجويني، وإنما ذكر الاستدلال بمعناه العام، وهو طلب الدليل.[٢] ولا نجد في كتب أبي إسحاق الشيرازي الشافعي (ت ٤٧٦هـ): **التبصرة**، **واللمع** وشرحه، ذكرا لمصطلح "المصلحة المرسلة" وما يتعلق بها من تقسيمات للمناسب، ولا ذكرا للاستدلال بالمعنى الذي ذكره الجويني،[٣] وإن كان قد أشار إلى دور الاستدلال في ثبوت المصحلة.[٤] وإذا نظرنا في كتاب: **إحكام الفصول في أحكام الأصول** لأبي الوليد الباجي المالكي (ت ٤٧٤هـ)، نجد أنه ذكر الاستصحاب، والاستحسان، ولم يذكر الاستصلاح أو المصلحة المرسلة، كما أنه لم يعقد في كتابه بابا خاصا بالاستدلال، وعرفه بالتعريف العام.[٥] كما لا نجد في كتاب **الواضح في أصول الفقه**

---

(١) عرف ابن حزم الاستدلال بأنه: "طلب الدليل من قِبَل معارف العقل ونتائجه، أو من قبل إنسان يعلم." الإحكام في أصول الأحكام، ص٥٤.

(٢) أبو يعلى الفراء، العدة في أصول الفقه، ج١، ص١٣٢. كما أنه لم يورد المناسبة ضمن مسالك العلة. انظر: العدة في أصول الفقه، ج٥، ص١٤٢٤-١٤٣٥.

(٣) ذكر الشيرازي في كتاب اللمع ما يعرف به صحة العلة (مسالك العلة)، ولم يذكر ضمنها المناسبة. انظر: اللمع في أصول الفقه، ص٢٢٣-٢٣٠. كما عرف الاستدلال بمعناه العام، وهو: "طلب الدليل". ص٣٣.

(٤) مثال ذلك ما ورد في مناقشته لمسألة جواز ورود التعبد بالقياس في الشرعيات. انظر: التبصرة، ص٤٢٠.

(٥) عرف الباجي الاستدلال بأنه: "التفكر في حال المنظور فيه طلبا للوقوف على حقيقة حكم بما هو نظر فيه، أو لغلبة الظن إن كان مما طريقه غلبة الظن." الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد تركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م) ج١، ص١٧٥-١٧٦.

لابن عقيل الحنبلي (ت ٥١٣هـ) ذكراً للاستصلاح أو المصلحة المرسلة.[١] وحتى ابن العربي (ت ٥٤٣هـ) لم يورد ذكرا للمصلحة المرسلة في الملخّص الذي وضعه في أصول الفقه بعنوان: **المحصول في أصول الفقه**،[٢] ولكنه تحدث في كتبه الأخرى عن كون المصلحة أصلاً من أصول الاستنباط عند مالك، وسيأتي ذكر ذلك.

---

(١) عرف الاستدلال بأنه: "طلب الدليل". الواضح في أصول الفقه، ج١، ص٣٢. كما عقد فصولاً عديدة عن الاستدلال، تحدث فيها بالتفصيل عن أنواع الاستدلال وطرقه، وهي تختلف عن الطريقة التي تناوله بها الجويني، خاصة في عدم ربطها بالاستصلاح والرأي المرسل. انظر: الواضح، ج١، ص٤٤٧-٤٨٢.

(٢) انظر: ابن العربي، المحصول في أصول الفقه، طبعة دار البيارق، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

المبحث الثالث

المصلحة المرسلة عند الجويني والغزالي

أولاً: موقف الغزالي من وجود المصلحة المرسلة:

بعد بيان أن الغزالي هو الذي طور مصطلح "الاستدلال المرسل/ المصلحة المرسلة" من مبحث الاستدلال عند الجويني، ننظر في موقفه من وجود الاستدلال المرسل/ المصلحة المرسلة.

أشار الغزالي في كتابه المنخول بعد استعراض ملخص كلام الجويني في الخلاف في الاحتجاج بالاستدلال إلى عدم وجود الاستدلال المرسل (المصلحة المرسلة) أصلا، حيث قال: "والصحيح أن الاستدلال المرسل في الشرع لا يُتصوَّر حتى نتكلم فيه بنفي أو إثبات. إذ الوقائع لا حصر لها، وكذا المصالح. وما من مسألة تُفرض إلا وفي الشرع دليل عليها إما بالقبول أو بالرد."[1] وبعد حديثه عن أنواع أحكام الشرع من حيث طريق معرفة حكمها، خلص إلى القول: "فخرج به أن كل مصلحة تُتَخَيَّل في واقعة مُحْتَوَشَة[2] بالأصول المتعارضة لا بد أن تشهد الأصولُ لردِّها أو قبولها. فأما تقدير جريانها مُهْمَلاً غُفْلاً،[3] لا يُلاحظ أصلاً، محالٌ تخيُّلُه."[4] وقال بعد نقاش لمسألة وطء الزوج مطلَّقَتَه في العدة: "فقد تبيّن أن كل مصلحة مرسلة فلا بد أن تشهد أصول الشريعة لردها أو قبولها."[5]

أما في كتابه **شفاء الغليل** فقد أثبت وجود "المناسب المرسل/ المصلحة المرسلة"

---

(١) الغزالي، المنخول، ص٣٥٩.

(٢) أي محفوفة ومحاطة بالأصول المتعارضة.

(٣) من الإغفال، أي أن تترك دون دليل من الشرع على حكم الأخذ بها.

(٤) الغزالي، المنخول، ص٣٦١.

(٥) الغزالي، المنخول، ص٣٦٣.

وتحدث عنهما طويلاً. وفي كتاب **المستصفى** عقد بابا بعنوان "الاستصلاح" ضمن الأدلة الموهومة، تحدث فيه طويلا عن المصحلة المرسلة. كما تحدث عن المناسب المرسل في مسالك العلة عند حديثه عن مسلك المناسبة.[1]

وسبب ما يظهر في هذين الموقفين من تباين أن الإرسال على نوعين: أحدهما: إرسال مطلق، وهو عدم وجود ما يشهد لمصلحة من المصالح بالقبول أو بالرد من نصوص الشرع، سواء على مستوى النوع أم على مستوى الجنس؛ فهي مصلحة مرسلة عن أدلة الشرع بإطلاق. وهذا النوع من الإرسال هو الذي نفى الغزالي وجوده في كتابه **المنخول**.

النوع الثاني: إرسال خاص مرتبط بالقياس، بمعنى عدم وجود أصل خاص تقاس عليه تلك المصلحة، لكن ذلك لا يمنع من وجود ما يشهد لها من الأصول العامة بالاعتبار فتُلْحَق بالمصلحة المعتبرة؛ أو بالردّ فتُلْحَق بالمصلحة الملغاة. وفي ذلك يقول الغزالي: "وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي، عُلِم كونُه مقصودا بالكتاب والسنة والإجماع، فليس خارجا من هذه الأصول، لكنه لا يُسمَّى قياسا، بل مصلحة مرسلة، إذ القياس أصل مُعيَّن. وكون هذه المعاني مقصودة، عُرِفَت لا بدليل واحد، بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات، فتسمى لذلك مصلحة مرسلة."[2] وهذا النوع من الإرسال هو الذي ركّز عليه في كتابيه: **شفاء الغليل** و**المستصفى**.

ثانياً: موقف الجويني والغزالي من الاحتجاج بالمصلحة المرسلة (الاستدلال):

لقد كان موقف الجويني من الاحتجاج بالاستدلال (المصلحة المرسلة) واضحا، فقد دافع عنه، وردّ على من أنكر الاحتجاج به، كما أنه لم يتردد في نسبته إلى

---

(١) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص١٣٥-١٣٩.

(٢) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص٢٢٢.

الإمام الشافعي على الوجه الذي يراه مقبولا؛ فقال: "ومن تتبّع كلام الشافعي لم يره متعلقا بأصل، ولكنه ينوط الأحكام بالمعاني المرسلة، فإن عدمها التفت إلى الأصول مشبّها... ولا بد في التشبيه من الأصل."[١]

ويمضي الجويني في الاستدلال على ما نسبه إلى الشافعي من الأخذ بالمعاني المرسلة إذا كانت قريبة، فيقول: "قد ثبت أصول معللة اتفق القائسون على عللها، فقال الشافعي: أتخذ تلك العلل معتصمي وأجعل الاستدلالات قريبة منها، وإن لم تكن أعيانها، حتى كأنها مثلا أصول، والاستدلال مُعتبَر بها."[٢] ويذهب الجويني بعيدا في مسعاه إلى إثبات الاحتجاج بالاستدلال، حيث يرى تقديم الاستدلال بالمعاني المرسلة على الاستدلال بالقياس على أصول معيَّنة، فيقول: "واعتبار المعنى بالمعنى تقريبا أولى من اعتبار صورة بصورة بمعنى جامع، فإن متعلق الخصم من صورة الأصل معناها لا حكمها، فإذا قرب معنى المجتهد والمستدل فيما يجتهد إلى الشرع ولم يردَّه أصل، كان استدلالا مقبولا."[٣]

وبعد أخذ ورد خلص الجويني إلى أن المقبول في الاستدلال المرسل هو ما كان معتمدا على وصف مخيل ومناسب، ولم يكن راجعا إلى وصف منصوص عليه أو مومأ إليه أو أجمع عليه القائسون، بشرط أن يكون ذلك المعنى مشابها للمعاني والمصالح التي كان يعتبرها الصحابة، وأن لا يصادم أصلا من الأصول.[٤] ولست هنا بصدد مناقشة رأي الجويني وأدلته، وإنما الهدف هو مجرد بيان موقفه من الاستدلال لمقارنته بمن جاء بعده.

أما الغزالي فإن الناظر في كتبه الثلاثة يجده يتردد بين طرفي التخفيف والتشديد

(١) الجويني، البرهان، ج٢، ص١٦٣.
(٢) الجويني، البرهان، ج٢، ص١٦٥.
(٣) الجويني، البرهان، ج٢، ص١٦٥.
(٤) الجويني، البرهان، ج٢، ص١٦٩-١٧٠.

في شروط الاحتجاج بالمصلحة المرسلة (الاستدلال المرسل). ففي كتاب **المنخول** نجده يقول: "كل معنى مناسب للحكم، مطّرد في أحكام الشرع، لا يردُّه أصلٌ مقطوع به مُقدَّم عليه، من كتاب أو سنة أو إجماع؛ فهو مَقُولٌ به، وإن لم يشهد له أصلٌ مُعيَّن."[١] ويقول: "فإن قيل: لو حدثت واقعة لم يُعهد مثلها في عصر الأولين، وسنحت مصلحة لا يردُّها أصلٌ، ولكنها حديثة، فهل تعتبرونها؟ قلنا: نعم."[٢] ولكنه يضع في موضع من الكتاب شرطا، يرى أنه هو الذي يفرّق بين مذهب الشافعي ومذهب مالك في الأخذ بالمصالح المرسلة، وهو ألا تكون تلك المصلحة قد ظهرت في عصر الصحابة وامتنعوا عن الأخذ بها، حيث يقول: "كل مصلحة يُعْلَم على القطع وقوعُها في زمن الصحابة رضي الله عنهم، وامتناعهم عن القضاء بموجبها، فهي متروكة."[٣] وقد استخدم هذا الشرط في الاعتراض على ضرب المتهم، لأن الداعي إلى ذلك كان موجودا في زمن الصحابة رضي الله عنهم، ولكنهم لم يفعلوه.[٤]

كما نجده في موضع في **المستصفى** ينصّ على القبول المطلق للمصلحة المرسلة، ويرفع من شأنها بجعلها متضمَّنة في الكتاب والسنة وثابتة بأدلة كثيرة لا حصر لها، حيث يقول: "وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي، عُلِم كونُه مقصودا بالكتاب والسنة والإجماع، فليس خارجًا من هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياسا، بل مصلحة مرسلة، إذ القياس أصلٌ مُعيَّن. وكون هذه المعاني مقصودة، عُرفت لا بدليل واحد، بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات، تسمى لذلك مصلحة مرسلة."[٥] ثم يقول: "وإذا فسَّرنا المصلحة بالمحافظة

---

(١) الغزالي، المنخول، ص٣٦٤
(٢) الغزالي، المنخول، ص٣٦٩
(٣) الغزالي، المنخول، ص٣٦٦.
(٤) الغزالي، شفاء الغليل، ص١١١؛ المستصفى، ج١، ص٢١٩.
(٥) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢٢٢.

على مقصود الشرع، فلا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة، وحيث ذكرنا خلافاً، فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين، وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى."[١]

وفي **شفاء الغليل** ذهب إلى أن المصلحة المرسلة التي شأنها المحافظة على مقصود الشرع لا يُشترط في العمل بها شهادة أصل خاص، وأن العمل بها محلّ اتفاق بين العلماء القائلين بالقياس، حيث يقول تعليقا على قتل الجماعة بالواحد: "فدلَّ أنّ كل واحد من الشافعي ومالك سلك مسلك المصلحة، وهو الذي رآه عمر رضي الله عنه. وذلك يدلّ على اتفاق مسالك العلماء القائسين في اتباع المصالح المرسلة، وإن لم يعتضد بشهادة أصل معيَّن، مهما كان من جنس مصالح الشرع."[٢]

وفي مقابل هذا التوسّع في العمل بالمصلحة المرسلة، نجده في **المستصفى** يضيِّق دائرة الأخذ بها، فيقصرها على الضرورات فقط، حيث يقول، بعد أن قسّم المصالح من حيث قوتها في ذاتها إلى ضرورات وحاجات وتحسينات: "فنقول الواقع في الرتبتين الأخيرتين لا يجوز الحكم بمجرّده إن لم يعتضد بشهادة أصل، لأنه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي، فهو كالاستحسان، فإن اعتضد بأصل فذاك قياس، وسيأتي. أما الواقع في رتبة الضرورات فلا بعد أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد، وإن لم يشهد له أصل معيَّن."[٣] ويبلغ تضييقه الذروة عندما يشترط فيها أن تكون ضرورية كلية قطعية.[٤] وسيأتي بيان سبب هذا التضييق عند الحديث عن تحليل موقف الغزالي، وأنه ورد في سياق الحديث عن مصلحةٍ تعارض أصلا مقطوعا به.

وبين الموقفين السابقين، نجده في موضع من **شفاء الغليل** يتوسط في شروط

---

(١) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢٢٢.

(٢) الغزالي، شفاء الغليل، ص١٢٠.

(٣) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢١٨.

(٤) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢١٨.

العمل بها، فيصرح بحصر العمل بها في مرتبتي الضرورات والحاجات اكتفاء بملاءمتها لتصرفات الشرع، أما في مرتبة التحسينات فيجزم بعدم جواز العمل بها، ويعدّ الأخذ بها في هذه الرتبة وضعا للشرع بالرأي.[1]

بناء على ما سبق بيانه من تردد في كلام الغزالي، اختلف الباحثون -قديما وحديثا- في تحديد موقفه؛ فمنهم من وصف موقفه بالتردد أو الاضطراب، مثل ابن المنيّر -من المتقدمين،[2] ومن المعاصرين محمد الطاهر بن عاشور،[3] ومحمد حسن هيتو،[4] ومحمد سعيد رمضان البوطي.[5] وفي المقابل نجد من ينفي عنه أي نوع من التردد والاضطراب، وعلى رأسهم حسين حامد حسان.[6]

هذا من ناحية التناسق والاضطراب في موقف الغزالي، أما عن تحديد موقفه من الاحتجاج بالمصلحة المرسلة: فمنهم من نسب إليه عدم الاحتجاج بها إلا إذا كانت في الضرورات، وكانت قطعية وكلّية. ومن هؤلاء: الرازي، والآمدي، والبيضاوي، وابنَ الحاجب، والزركشي.[7] ومن المعاصرين الذين نسبوا الغزالي إلى هذا القول محمد

---

(١) الغزالي، شفاء الغليل، ص١٠١.

(٢) انظر ما نقله عنه الزركشي في البحر المحيط، ج٦، ص٨٠.

(٣) يقول: "وأما الغزالي فأقبل وأدبر، فلحق مرة بطرف الوفاق لاعتبار المصالح المرسلة، ومرة بطرف رأي إمام الحرمين إذ تردد في مقدار المصلحة." (محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٢٢٥).

(٤) يقول: "اعلم أن مسألة الاستدلال المرسل قد وقع فيها خبط كثير، فتضاربت فيها النقول، وتشعبت الآراء، لا سيما في نقل رأي الغزالي فيها، للاضطراب الذي وقع في كتبه عند الكلام عنها." هامش رقم (٣) ص٣٧٠ من تحقيقه لكتاب المنخول للغزالي.

(٥) يقول البوطي: "هذه خلاصة كلامه عن الاستصلاح في المستصفى. وهو ينطوي على اضطراب نجمل بيانه فيما يلي...إلخ." البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية (دمشق: دار الفكر، ط٤، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م) ص٤٠٤.

(٦) حسين حامد حسان، نظرية المصلحة، ص٤٣٤.

(٧) الزركشي، البحر المحيط، ج٦، ص٧٩، حيث قال تعليقا على الشروط التي ذكرها الغزالي: "وهذا من الغزالي تصريح باعتبار القطع بحصول المصلحة، لكن الأصحاب حكوا في مسألة الترس وجهين، ولم يشترطوا القطع."

مصطفى شلبي في كتابه **تعليل الأحكام**، حيث قال: "المذهب الثالث: التفصيل بين نوع ونوع، فإذا كانت ضرورية قطعية كلية صح العمل بها، وإلا رُدّت، إلا إذا بلغت الحاجية مبلغ الضرورة، وهو رأي الغزالي الذي صرح به في المستصفى."[١] وبعد ذكر مسألة التترس التي مثّل بها الغزالي، خلص إلى تصنيف الغزالي ضمن المانعين، حيث يقول: "ونحن إذا علمنا أن هذه الصورة نادرة جدا، مع أنها ليست من الإرسال في شيء، لأن الأدلة الكثيرة أثبتت هذا النوع، أدركنا أن رأيه ليس رأيا مستقلا، بل هو رأي المانعين."[٢] ومنهم من تردّد في شرط القطع، مثل تاج الدين ابن السبكي، حيث يرى أن الغزالي في الحقيقة لم يشترط القطع لترجيح العمل بالمصالح المرسلة، بل شَرَطَه ليكون العمل بها مقطوعا به، أي مجزوما باعتباره، أما ترجيح العمل بها فيكفي فيه الظن القريب من القطع.[٣] ومنهم من ذهب إلى أن الغزالي يرى جواز العمل بالمصلحة المرسلة في الضِروريات والحاجيات دون اشتراط القطع والكلية، ومن هؤلاء حسين حامد حسان،[٤] وأيمن الدباغ.[٥]

---

(١) شلبي، محمد مصطفى، تعليل الأحكام (مصر: مطبعة الأزهر، ١٩٤٧م) ص٢٧١.

(٢) محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، ص٢٧١.

(٣) وفي ذلك يقول: "واعلم أن الغزالي إنما اشترط القطع للقطع بالقول بالمرسل -والحالة هذه- لا لترجيح القول به، بل هو يرجح القول به وإن لم ينته إلى القطع، وقد قال في كثير من كتبه كالمستصفى وشفاء الغليل وغيرهما بأن الظن القريب من القطع نازل منزلة القطع." رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ج٤، ص٣٤٣.

(٤) حسين حامد حسان، نظرية المصلحة، ص٤٥١-٤٦٥.

(٥) أيمن الدباغ، مسلك المناسبة عند الإمام أبي حامد الغزالي والأصوليين، ص٥٨-٦٨.

المبحث الرابع

تحليل موقف الغزالي من الاحتجاج بالمصلحة المرسلة

تبيّن في المطلب السابق الاختلاف الحاصل في تحديد موقف الغزالي من الاحتجاج بالمصلحة المرسلة. وبعد النظر المتفحص في ما كتبه الغزالي تبيّن لي أن ذلك الاختلاف يعود إلى اختلاف الأمثلة التي صوّر المصلحة المرسلة من خلالها. فحين صوَّرها بأمثلة تتعلق بسفك دماء مسلمة دون جُرم، تشدّد في شروط العمل بها؛ فاشترط فيها أن تكون ضرورية كلية قطعية. وعندما تعلق الأمر بمسائل أخفّ من تلك، مثل أخذ الأموال لمصلحة الجماعة المسلمة، خفّف في الشروط. ولما تكلم عن مطلق المصلحة بوصفها أمرا يعود إلى تحقيق مقاصد الشريعة، أطلق القول بجواز الأخذ بها. وفي ما يأتي تحليل مفصَّل للطريقة التي تناول بها الغزالي المصلحة المرسلة، والأمثلة التي مثّل بها، والأحكام المختلفة في سياقها الذي وردت فيه، والنتائج المستخلصة من ذلك.

قسّم الغزالي في **المستصفى** المصلحة من حيث شهادة الشرع لها إلى ثلاثة أقسام: أولها: مصلحة شهد الشرع لاعتبارها: وهي حُجّة ويرجع حاصلها إلى القياس. وثانيها: مصلحة شهد الشرع لبطلانها: وهي ما يُدَّعى مصلحة وهو مصادم للنص الشرعي، وهي ملغاة. وثالثها: مصلحة لم يشهد لها نص معيَّن بالبطلان ولا بالاعتبار، وقال عنها: هي في محلّ النظر.[1] وقد اكتفى الغزالي في هذا الموضع بذكر أن المصلحة المرسلة هي التي لم يشهد لها نص معيَّن بالبطلان ولا بالاعتبار، دون حديث عن ملاءمتها لتصرفات الشارع أو عدم ملاءمتها. أما في تقسيمه للمناسب[2] فقد ذكر أن المناسب المرسل (المصلحة المرسلة) هو: مناسب ملائم لا

---

(١) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢١٦.

(٢) قسم الغزالي المناسب إلى أربعة أقسام: القسم الأول: مناسب جمع شهادة الأصل والملاءمة، وعبّر عنه في المستصفى بأنه: ملائم يشهد له أصل معيَّن. وهذا يرجع إلى القياس، وهو مقبول باتفاق القائلين=

يشهد له أصل مُعيَّن، وهو الاستدلال المرسل.[1] ومن التقسيمين يتبيّن أن المصلحة المرسلة تتميز بخاصتين: إحداهما: الملاءمة لتصرفات الشرع، بمعنى أنه ثبت اعتبار جنس تلك المصلحة في الأحكام الشرعية، والثانية: عدم وجود نصّ خاص يشهد لتلك المصلحة، بمعنى أنه لا يوجد حكم منصوص أو مُجمَع عليه تُقاس عليه تلك المصلحة، ولذلك سُمِّيت مرسلة.

إذا نظرنا في التعريف النظري الذي عرّف به الغزالي المصلحة المرسلة (المناسب المرسل) نجده واضحا لا اضطراب فيه، ولكنه لما أخذ في مناقشتها من خلال الأمثلة أورد أمثلة تتردد بين مصالح يقتضي تحقيقها مخالفة نصّ وارتكاب محظور شرعي، ومصالح لا يقتضي تحقيقها ذلك. والظاهر أن ذلك التردّد في التصوير العملي للمصلحة المرسلة هو الذي سبَّب تردُّده في حُكم الاحتجاج بها. ولتوضيح هذا الأمر سأعرض سياق الأمثلة التي مثّل بها الغزالي للمصلحة المرسلة في كتابيه **شفاء الغليل** و**المستصفى**.

بدأ الغزالي حديثه عن المصلحة المرسلة في كتاب **شفاء الغليل**، بعد تعريفها،

=بالقياس. القسم الثاني: مناسب عَدِم الملاءمة وشهادة الأصل، وعبّر عنه في المستصفى بأنه: مناسب لا يلائم ولا يشهد له أصل معيَّن. وهذا لا يُقبل باتفاق القائسين. القسم الثالث: مناسب شهد له أصل معيَّن، بمعنى أنه مُستنبط من أصل من حيث إن الحكم ثبت شرعا على وفقه ولكنه غريب لا يلائم، وعبّر عنه في المستصفى بأنه: مناسب يشهد له أصل مُعيَّن لكن لا يُلائم. وقال عنه في المستصفى هو في محلّ الاجتهاد. ومعنى عدم ملاءمته أن المجتهد استنبط ذلك الوصف من أصل، ولكنه وصفٌ لا يلائم أحكام الشريعة ومبادئها. وسبب عدم الملاءمة أن الفقيه قد يكون أخطأ في نسبة الحكم إلى ذلك الوصف. وإذا قلنا برفض ذلك المناسب فعلى أساس أنه ليس علّة ذلك الحكم، وأن المستنبط أخطأ في نسبة الحكم إليه؛ لأنه يبعد أن يشرع الشارع حكما غير ملائم للأحكام الأخرى. القسم الرابع: مناسب ملائم لا يشهد له أصل مُعيَّن، وعبّر عنه في المستصفى بأنه: ملائم لا يشهد له أصل معيَّن، وهو الاستدلال المرسل. وقال عنه في المستصفى: وهو أيضا في محلّ الاجتهاد. (الغزالي، شفاء الغليل، ص٩٢؛ المستصفى، ج٢، ص١٣٩.)

(١) الغزالي، شفاء الغليل، ص٩٢؛ المستصفى، ج٢، ص١٣٩.

بإطلاق الحكم بأن الواقع منها في مرتبة التحسينات والتزيينات لا يجوز الاستمساك به ما لم تعتضد بأصل مُعيَّن ورد من الشرع الحكم فيه على وفق المناسبة، وحتى إذا اتفق ورود أصل معيّن، فنحن منه على علالة، أما إذا لم يرد من الشرع حكم على وفقه، فاتباعُه وضعٌ للشرع بالرأي.[١] والملفت للنظر أن الغزالي مثّل لهذا بمثال افتراضي، هو لو افترضنا أنه لم يرد في الشرع تحريم بيع بعض الأعيان النجسة، ثم اجتهد مجتهد قائلا: إن الحكم بنجاسة الشيء دليل على أمر الشرع باجتنابه، وحكمٌ باستقذاره، وتجنُّب مخالطته، والقول بجواز بيعه يخالف ذلك، ويستخلص من ذلك حكما بحرمة بيع جميع ما حكم الشرع بنجاسته. يرى الغزالي أن مثل هذا الحكم يكون مرفوضا، ويعتمد في رفضه على أمرين: أحدهما: أن الحكم بتحريم بيع النجاسات من باب التحسينات، ولا يتعلق بالمنع من بيعه ضرورة ولا حاجة.[٢] والأمر الثاني: أن هذا الوصف الذي عُلّل به هذا الحكم خيالي، لا يصمد أمام السّبر؛ لأن معنى النجاسة هو عدم صحة الصلاة مع ذلك الشيء، ولا مناسبة بين بطلان الصلاة مع استصحابه وبين المنع من بيعه، وبهذا تنقطع المناسبة.[٣]

الملاحظ هنا أن الغزالي لم يذكر مثالا واقعيا للمصلحة المرسلة الواقعة في رتبة

---

(١) نص كلام الغزالي: "وقد رتبنا المناسب فيما تقدم على ثلاث مراتب، وذكرنا أن منها ما يقع في رتبة الضرورات، ومنها ما يقع في رتبة الحاجات، ومنها ما يقع في رتبة التحسينات والتزيينات. فالواقع منها في هذه الرتبة الأخيرة لا يجوز الاستمساك بها ما لم يعتضد بأصل معين ورد من الشرع الحكم فيه على وفق المناسبة؛ ثم إذا اتفق ذلك، فنحن منه على علالة كما قدمناه، فأما إذا لم يرد من الشرع حكم على وفقه، فاتباعه وضع للشرع بالرأي والاستحسان؛ وهو منصب الشارعين، لا منصب المتصرفين في الشرع... أما الواقع من المناسبات في رتبة الضرورات أو الحاجات كما فصلناها فالذي نراه فيها أنه يجوز الاستمساك بها إن كان ملائما لتصرفات الشرع، ولا يجوز الاستمساك بها إن كان غريبا لا يلائم القواعد." شفاء الغليل، ص١٠١.

(٢) الغزالي، شفاء الغليل، ص٨٥.

(٣) الغزالي، شفاء الغليل، ص٨٥.

التحسينات، ويبيّن كيف تُرفض بسبب كونها من التحسينيات، بل لجأ إلى مثال افتراضي. ولا يخفى أن عدم إعطاء مثال حقيقي علامة على ضعف ما ذهب إليه. كما يلاحظ على المثال الذي ذكره أنه حكم بتحريم شيء دون دليل واضح. أما لو كانت المصلحة من باب المصالح الملائمة لتصرفات الشرع التي لا يقتضي تحقيقُها حكما بالتحريم أو انتهاكا لمحظور شرعي، فلا شك أن حكمها سيكون مختلفا، حتى لو كانت من التحسينات.

وإذا نظرنا في السياق الذي ورد فيه تنصيص الغزالي على رفض العمل بالمصلحة المرسلة في رتبة التحسينات، نجد أنه ذكر ذلك بعد أن قسّم الأوصاف المناسبة التي يستنبطها الفقيه معتقدا أنها علة الحكم، إلى قسمين: أحدهما: مناسب حقيقي عقلي: وهو الذي لا يزال يزداد على البحث والسَّبْر وضوحا، ويرتقي بمزيد التأمّل إلى شكل العقليات. والثاني: المناسب الخيالي الإقناعي: وهو المناسب الذي يخيل في الابتداء مناسبته، وإذا سلّط عليه البحث وسدّد إليه النظر ينحلّ حاصله، وينكشف عن غير طائل.[١] وبعد ذلك ربط بين هذا التقسيم للمناسب وبين مراتب المقاصد، حيث يرى أن مراتب المناسبات تختلف في الظهور باختلاف تلك المراتب. فأعلاها ما يقع في مراتب الضرورات؛ فكلّ مناسبة يرجع حاصلها إلى رعاية مقصود ضروري يشير العقل إلى حفظها، ولا يستغني العقلاء عنها، ويكون ذلك المناسب واقعا في الرتبة القصوى في الظهور. أما المناسبات الراجعة إلى الحاجات ومكملاتها فجعلها في المرتبة الثانية. وجعل المناسبات الراجعة إلى التحسينات في المرتبة الثالثة.[٢] وبسبب ذلك التدرّج في الوضوح جعل المناسب الذي تُعلّل به

(١) الغزالي، شفاء الغليل، ص٨٥.

(٢) يرى الغزالي أنه يمكن رفع التصرُّف من مرتبة التحسينات إلى مرتبة الحاجات إذا ثبتت مناسبةُ الوصف الذي يعلل به. ذكر هذا في معرض حديثه عن تعليل اشتراط الشهود في النكاح، فلو عللنا ذلك بالإثبات، وصحّت هذه العلة على السبر لارتفع الإشهاد من رتبة التحسينات إلى رتبة الحاجات. يقول: "ولو صحّ على السبر تخيّل مقصود الإثبات عند الجحود لالتحق بالرتبة الثانية، ولوقع في مظان الحاجة." (شفاء الغليل، ص٨٤).

الأحكام الواقعة في مرتبة الضرورات والحاجات من باب المناسب الحقيقي العقلي، أما المناسب الذي تُعلّل به الأحكام الواقعة في رتبة التحسينات فالغالب عليه كونه من باب المناسب الخيالي الإقناعي.[1] وعند النظر في ما أورده الغزالي هنا يتبين أن المسألة قائمة على ما يستنبطه الفقيه من عِلل للأحكام؛ فقد تكون العلة التي يستنبطها الفقيه من باب "المناسب الحقيقي العقلي"، وقد تكون من باب "المناسب الخيالي الإقناعي". ولا يخفى أن هذا الاستنباط اجتهادي يخضع للخطأ وللخلاف في التقدير، فما يراه أحدهم حقيقيا قد يراه غيره خياليا. وزيادة على ذلك، فإننا إذا ألحقنا المصالح غير المنصوص على جزئياتها (المصالح المرسلة) بأجناسها الواردة في العمومات الشرعية دون خوض في التعليل والقياس، فإن هذا الذي ذكره الغزالي في تعليل رفض الأخذ بالمصلحة المرسلة في التحسينات لا يبقى له مبرر.

أما في كتاب **المستصفى** فقد افتتح حديثه عن الاستصلاح بذكر اختلاف العلماء في جواز اتباع المصلحة المرسلة، ثم تحدث عن تقسيم المصلحة باعتبار شهادة الشرع لها،[2] وعن تقسيمها باعتبار قوّتها في ذاتها إلى: ضرورات، وحاجات، وتحسينات، وأمثلة كل مرتبة وتعليلاتها، وما يتمّمها.[3] ولم يتحدث الغزالي في هذا الموضع عن المناسب الحقيقي، والمناسب الخيالي الإقناعي، كما أنه لم يربط بين هذا التقسيم وتقسيم المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها، كما فعل في **شفاء الغليل**. ولكنه مثْل ما فعل هناك، ذكر بعد الفراغ من بيان تلك الرتب الثلاث وبعض أمثلتها، المجال الذي يُعمل فيه بالمناسب المرسل، حيث ضيّق فيه ليحصره في الضرورات فقط، فقال: "فإذا عرفت هذه الأقسام، فنقول: الواقع في الرتبتين الأخيرتين لا يجوز

---

(١) الغزالي، شفاء الغليل، ص٨٥. ويرى الغزالي أن المناسب الإقناعي قد يوجد في الشرع معتبرا، ولكن يُعتقد اعتباره إذا دلّ عليه مسلك نقلي، أما مجرد هذه المناسبة فربما لا يجري على دعوى التعليل، ولذلك فهو لا يُنتفع به غالبا في تعديّة الأحكام. (شفاء الغليل، ص٨٦، ٩٩-١٠٠)

(٢) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢١٦.

(٣) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢١٦-٢١٨.

الحكم بمجرّده إن لم يعتضد بشهادة أصل... أما الواقع في رتبة الضرورات فلا بعد في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد وإن لم يشهد له أصل معيَّن، ومثاله: أن الكفار إذا تترسوا بجماعة من أسارى المسلمين..."[1] ثم بدأ يناقش مسألة تترس الكفار ببعض أسرى المسلمين. والجدير بالذكر أنه في هذا الموضع خلص الغزالي إلى اشتراط الشروط الثلاثة في الأخذ بالمصلحة المرسلة، وهي: كونها ضرورية قطيعة كلية.[2] ولتوكيد تلك الشروط ذكر ما يفرق بين هذه المسألة وبين ما يشبهها (وهو ما إذا اختل شرط من هذه الشروط)، فذكر أن تترس الكفار بمسلم في قلعة ليس من هذا الباب، فلا يحل رمي الترس لعدم الضرورة. كما أنه ليس في معناها أيضا مثال الجماعة في سفينة لو طرحوا واحدا منهم لنجوا وإلا غرقوا بجملتهم، لأنها ليست كلية. وكذلك مثال جماعة في مخمصة لو أكلوا واحدا منهم بالقرعة لنجوا، لأنها ليست كلية.[3] ثم ذكر أن قطع اليد المتآكلة حِفاظا على حياة صاحبها ليس من باب المصلحة المرسلة، بل هو مما شهد الشرع للترخيص فيه، وكذلك قطع المضطر قطعة من فخذه ليأكلها. إلا أنه إذا كان القطع في هذين الحالتين سببا ظاهرا في الهلاك فإنه يمنع منه، لأن المصلحة لا تكون قطعية.[4]

الملاحظ أن الغزالي عاد مرات عديدة في مواضع مختلفة لمناقشة مسألة التترس، وفي كل مرة يضيف شيئا، فقد عاد بعد مناقشة مسألة قتل الساعي في الأرض بالفساد، إلى مسألة التترس ليخفّف من شرط القطع، ويضيف إليه الظن القريب من القطع، حيث يقول: "والظن القريب من القطع إذا صار كليّا وعظم الخطر فيه، فتحتقر الأشخاص الجزئية بالإضافة إليه."[5] ثم عاد مرة ثانية لمناقشة الاعتراضات

(١) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢١٨.
(٢) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢١٨.
(٣) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢١٨.
(٤) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢١٨.
(٥) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢١٩.

الواردة على مثال الترس ليخلص بالمسألة إلى أنها من باب ترجيح الكلي على الجزئي، وأن ترجيح الكلي على الجزئي مقطوع به في الشرع ولا يحتاج إلى شهادة أصل.[١] وعاد مرة ثالثة إليها لينصّ على أن منشأ الخلاف فيها راجع إلى الترجيح بين المصلحتين. وعاد مرة رابعة لمناقشة بعض الاعتراضات المفترضة على قوله بجواز رمي الترس، ليقرّر أن دفع الكفار مقصودٌ، والكفّ عن قتل المسلم البريء (الترس) مقصودٌ، وعلق على ذلك بقوله: "وقد اضطررنا إلى مخالفة أحد المقصودين، ولا بد من الترجيح، والجزئي مُحْتَقَرٌ بالنسبة إلى الكلي." ثم راح يبيّن أن هذه القاعدة في الترجيح لم تُعرف بنص واحد معيّن، بل بتفاريق أحكام واقتران دلالات لم يبق معها شكّ في أن حفظ دولة الإسلام ورقاب المسلمين أهم من حفظ أشخاص معينين.[٢] أما عدم ترجيح الأكثر على الأقل فيرى أنه ثبت بالإجماع؛ لأن الأمة مجمعة على أنه لو أكره شخصان على قتل شخص لا يحلّ لهما قتله، وأنه لا يحل للمسلمين أكل مسلم في مخمصة، فمنع الإجماع من ترجيح الكثرة، ولذلك منع من إلقاء شخص في مثال السفينة.[٣]

إذا قارنا بين الأمثلة التي ناقش من خلالها موضوع المصلحة المرسلة في **شفاء الغليل** وفي **المستصفى**، نجد أنه لم يذكر مثال الترس في **شفاء الغليل**، وهذا يفسّر لنا عدم ذكره هناك الشروط الثلاثة (ضرورية، كلية، قطعية) التي اشترطها في **المستصفى** في المصلحة المرسلة.

وفيما يأتي نذكر الأمثلة التي ناقش من خلالها موضوع المصلحة المرسلة، ونبدأ بالأمثلة المشتركة بين الكتابين.

---

(١) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢٢٠.

(٢) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢٢٢.

(٣) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢٢٢.

المثال الأول: زيادة عقوبة شارب الخمر إلى ثمانين، وقد ركز فيه في **شفاء الغليل** على أن الصحابة لم يكتفوا بالمصلحة، بل استأنسوا بشهادة أصل، هو حدّ القذف، وبيّنوا المناسبة بين الُسكر والقذف، ليخلص إلى القول: "فطلبهم هذه المناسبة هي الدلالة الظاهرة على أنهم لم يروا الاختراع للمصالح، بل تشوّفوا إلى التصرف في موارد الشرع بضروب من التقريب والمناسبة."[١] أما في **المستصفى** فكان تركيزه على كون العقوبة لم تكن محددة في زمن الرسول ﷺ ، وأن ذلك من باب التعزيرات، وهي متروكة لرأي الإمام، وأنهم مع ذلك بحثوا عن أصل يقيسون عليه تلك الزيادة وهو حد القذف.[٢]

المثال الثاني: قتل الزنديق المستتر إذا تاب. ذكر في **شفاء الغليل** أن المسألة في محلّ الاجتهاد، وأنه لا يقطع ببطلان أحد المذهبين. وفي ختام مناقشة المسألة مال إلى إخراجها من المصلحة المرسلة بقوله: "وعلى الأحوال لا تصلح المسألة للتمثيل لما نحن فيه بحال."[٣] أما في كتاب **المستصفى** فقد رجّح القول بقتله، وعدّ ذلك من باب استعمال مصلحة في تخصيص عموم، وزعم أن هذا لا ينكره أحد.[٤]

المثال الثالث: قتل المبتدع الداعي إلى البدع والضلالات التي لا توصل إلى الكفر. جزم في **شفاء الغليل** بعدم جواز قتله، بل يخضع للتعزير. وبهذه المناسبة ذكر أن العقوبات التعزيرية خاضعة للمصلحة، ولكنها لا تدخل في باب المصلحة المرسلة، لأن حقّ الإمام فيها ثابت بالنص والإجماع.[٥] أما في **المستصفى** فتناول مسألة قريبة منها وهي مسألة قتل الساعي في الأرض بالفساد، وذهب إلى أنه إذا لم يرتكب جريمة موجبة لسفك الدم، فلا يُسفك دمه. وعلل ذلك بأن هذه المصلحة

---

(١) الغزالي، شفاء الغليل، ص١٠٣.
(٢) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢٢١.
(٣) الغزالي، شفاء الغليل، ص١٠٨.
(٤) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢١٩.
(٥) الغزالي، شفاء الغليل، ص١٠٨-١٠٩.

ليست ضرورية، إذ يمكن كفّ شرّه بالحبس.[١] ولكنه عاد في موضع آخر إلى هذا المثال ليتراجع عن القطع بعدم جواز قتله ويقول: "لا يبعد أن يؤدي اجتهاد مجتهد إلى قتله إذا كان كذلك، بل هو أولى من الترس، فإنه لم يذنب ذنبا، وهذا قد ظهرت منه جرائم توجب العقوبة."[٢]

المثال الرابع: الضرب بالتهمة للاستنطاق بالسرقة. رجح عدم جواز ذلك، مبيّنا أن هذا الترجيح ليس من باب عدم الأخذ بالمصالح، بل من باب أن هذه المصلحة عارضتها مصلحة أقوى منها، هي مصلحة المتهم الذي قد يكون بريئا.[٣] وعضّد ذلك بالقاعدة التي ذكرها في **المنخول**، وهي أن الجرائم التي ظهرت في عصر الصحابة ولم يجعلوا لها عقوبة، يدل فعلهم ذلك على أنهم قد فهموا من مورد الشرع عدم مشروعية ذلك، فلا يجوز الإقدام عليه.[٤]

المثال الخامس: توظيف الخراج على الأموال في حال خلت خزينة الدولة من المال اللازم للإنفاق على الجند. رجح جواز ذلك، بل ذهب إلى أن المصلحة في هذا قطعية لا تحتاج إلى شواهد لإثباتها، ومع ذلك فإن مثل هذه المصالح القطعية لا تعدم شواهد، وراح يعدّد شواهد ذلك.[٥] ولم يختلف حكمه فيها في **المستصفى**، ولكنه ركز على كون المسألة من باب الترجيح بين المفاسد، قائلا: "لأنا نعلم أنه إذا تعارض شران أو ضرران قدم الشرع دفع أشد الضررين وأعظم الشرين."[٦] وهو في هذا يسير على ما سار عليه شيخه الجويني في مناقشته لها.[٧]

---

(١) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢١٩.
(٢) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢١٩.
(٣) الغزالي، شفاء الغليل، ص١١٠-١١١.
(٤) الغزالي، شفاء الغليل، ص١١١؛ الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢١٩.
(٥) الغزالي، شفاء الغليل، ص١١٢-١١٦.
(٦) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢٢٠.
(٧) انظر ما كتبه الجويني في كتاب: غياث الأمم في التياث الظلم، ص١٩٧ وما بعدها.

المثال السادس: مثال قوم في سفينة توشك على الغرق، لو رموا بعضهم في البحر ربما نجوا، ومثال قوم اضطروا في مخمصة فأرادوا قتل أحدهم لأكل لحمه. حكم بعدم جواز ذلك لتعارض المصلحتين، ولم يُعهد من الشارع ترجيح مصلحة الكثرة على القلّة.[١] وركّز في **المستصفى** على أن الإجماع انعقد على عدم ترجيح الكثرة على القلة.[٢]

المثال السابع: مسألة المرأة التي انقطع خبر زوجها مدة طويلة، هل يفسخ نكاحها؟ ذكر فيها قضاء عمر بالفسخ بعد أربع سنين، وأن رأي الشافعي في المذهب القديم موافق لقضاء عمر، أما رأيه الجديد فمنع فيه فسخ نكاحها. والملاحظ هنا أنه لم ينكر اتباع الشافعي المصلحة المرسلة في هذه المسألة، فقال: "وليس هذا من الشافعي امتناعا عن اتباع المصالح، وإنما هو رأي رآه في عين هذه المصلحة من حيث إن في تسليطها على التزويج خطرا عظيما..."[٣] ولم يختلف قوله عن هذا في **المستصفى**.[٤]

المثال الثامن: مسألة الوليين يزوجان المرأة من رجلين، ويُعلم أن أحدهما زوّجها قبل الآخر، ولكن يتعذر معرفة من زوّجها الأول. ذكر في **شفاء الغليل** أن الشافعي تردد في هذه المسألة، وأن تردده دليل ميله إلى المصلحة المرسلة ورعايتها.[٥] أما في **المستصفى** فقد حاول إخراج المسألة من باب الحكم بالمصلحة، وزعم أنه تشهد لما ذهب إليه الشافعي أصولٌ معيّنة، ولكنه لم يذكر تلك الأصول.[٦]

---

(١) الغزالي، شفاء الغليل، ص١١٨-١١٩.
(٢) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢٢٢.
(٣) الغزالي، شفاء الغليل، ص١٢٤.
(٤) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢٢١.
(٥) الغزالي، شفاء الغليل، ص١٢٥.
(٦) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢٢١.

المثال التاسع: مسألة المرأة الشابة تُطلّق وهي ممن يحيض، ولكن تتأخر عنها الحيضة سنوات، فهل تبقى في انتظار الحيض إلى أن تصل سنّ اليأس، أم تعتدّ بالأشهر؟ رجّح انتظارها إلى سنّ اليأس، وعدم اتباع مصلحتها في الزواج، وعلل ذلك بأن العدة ليس المقصود منها براءة الرحم فقط، بل فيها نوعُ تَعَبُّد.[١] وزاد في **المستصفى** أنها تدخل في عموم نصّ عدّة الحوائض، ولا نخصص النص بتلك المصلحة النادرة.[٢]

أما الأمثلة التي ورد ذكرها في شفاء الغليل فقط، فهي:

المثال الأول: لو رأى الحاكم جمعا من الأغنياء يبذرون أموالهم، ويصرفونها في وجوه الترف والفساد، ورأى أنه من المصلحة معاقبتهم بأخذ شيء من أموالهم وضمّها إلى بيت المال لصرفها في وجوه المصالح، فهل له ذلك؟ أجاب عن ذلك بعدم الجواز؛ لأن الشرع لم يشرع المصادرة في الأموال عقوبة على جناية، مع كثرة الجنايات والعقوبات، وهذا إبداعُ أَمْرٍ غريب لا عهد به، وليست المصلحة فيه متعيِّنة.[٣]

المثال الثاني: إطباق الحرام على الأرض وعسر الاكتساب من الحلال: هل يجوز في تلك الحال التوسّع في الأكل من الحرام فوق الضرورة للوصول إلى مرتبة الحاجة؟ أجاز ذلك في المأكل والملبس والمسكن، كما فعل شيخه الجويني.[٤]

المثال الثالث: مسألة قتل الجماعة بالواحد. ذكر أنه ليس فيها نص ولا إجماع، ولكن فيها قضاء عمر رضي الله عنه. ولأن الإمام الشافعي ذهب إلى جواز قتل

---

(١) الغزالي، شفاء الغليل، ص١٢٦.

(٢) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢٢١.

(٣) الغزالي، شفاء الغليل، ص١١٦-١١٧.

(٤) الغزالي، شفاء الغليل، ص١١٧-١١٨. وقد سبقه شيخه الجويني إلى مناقشة المسألة بالتفصيل. انظر ما كتبه الجويني في كتاب: غياث الأمم في التياث الظلم، ص٣٤٣ وما بعدها.

الجماعة بالواحد، فإن الغزالي نص في هذا الموضع على اتفاق الشافعي ومالك في الأخذ بالمصلحة المرسلة وإن لم يعضدها شاهد خاص، حيث علّق على ذلك بقوله: "فدلّ أن كل واحد من الشافعي ومالك سلك مسلك المصلحة، وهو الذي رآه عمر رضي الله عنه. وذلك يدلّ على اتفاق مسالك العلماء القائسين في اتباع المصالح المرسلة، وإن لم يعتضد بشهادة أصل معيّن مهما كان من جنس مصالح الشرع."(١) ثم راح يبيّن وجه القول بقتل الجماعة بالواحد، مؤكدا أن ذلك ليس من باب القياس، وإنما هو من باب المصلحة، وعضّد ذلك بقوله: "وقد دعت إليه الحاجة والمصلحة، وأشار إليه سر المشاركة، فلم يكن ذلك مبتدعا."(٢)

المثال الرابع: مسألة تعاون رجلين على السرقة بأن ثقب أحدهما الحرز وأخرج الآخر المال، فهل يقطع الذي ثقب الحرز رعاية للمصلحة وحسمًا لباب التعاون على السرقة؟ كان جوابه بالمنع، وعلل ذلك بقوله: "لم يَبِنْ لنا أن القطع مشروعٌ لعصمة المال، كما بان كونُ القصاص مشروعا لعصمة النفس."(٣) ورجح أن عقوبة القطع وجبت حقا لله تعالى.

بعد عرض الأمثلة التي ناقش الغزالي من خلالها موضوع المصلحة المرسلة، نأتي إلى النظر في سياق الأحكام المترددة التي أطلقها بخصوص العمل بها.

بداية نلاحظ أن الأمثلة التي ضربها الغزالي في **شفاء الغليل** و**المستصفى** تتعلق في مجملها بسفك الدماء، والعقوبة بقطع الأعضاء، والضرب (التعذيب)، وأخذ الأموال، وهي أمور كلها الأصل فيها التحريم لما ورد في ذلك من نصوص شرعية. ولا يخرج عن هذا الإطار سوى أربعة أمثلة، هي: مثال إطباق الحرام، وهذا أيضا فيه مخالفة نص شرعي، حيث إن الكسب الحرام منهيّ عنه. ومثال فسخ نكاح المرأة

---

(١) الغزالي، شفاء الغليل، ص١٢٠.
(٢) الغزالي، شفاء الغليل، ص١٢١.
(٣) الغزالي، شفاء الغليل، ص١٢٢.

التي انقطع خبر زوجها. ومثال الوليين يزوجان المرأة من زوجين، ولا يعلم من زوّجها الأول. ومثال المرأة المعتدة يتأخر عنها الحيض مدة طويلة وهي ليست من الآيسات.

وإذا تتبعنا سياق مناقشاته لتلك الأمثلة نجد أنه في الموضع الذي اشترط للعمل بالمصلحة المرسلة أن تكون ضرورية كلية قطعية يمثّل لها بمثال التترس، ومثال السفينة، ومثال الجماعة في مخمصة يريدون قتل بعضٍ منهم لأكل لحمهم. وواضح من هذه الأمثلة أنها كلّها تدور حول مصلحة يقتضي تحقيقها انتهاك محرمات شرعية قطعية تتعلق بقتل نفوس مسلمة دون جناية. وكذلك عند حصره جواز العمل بالمصلحة المرسلة في ما يتعلق منها بمرتبة الضرورات نجده يمثّل لذلك بمثال التترس. ولا شكّ أن مثل هذه الحالة تبرِّر حصرها في الضرورات وأن يضيف إليها القطع والكلية؛ لأن الأمر يتعلق بمحرمات تعدُّ من الكبائر، وهي قتل نفوس مسلمة معصومة الدم.

ولكنه لما وصل إلى المال، الذي حُرمته أقلّ من حُرمة قتل النفس، في مثال توظيف الخراج على الأغنياء إذا خلت خزائن الدولة واحتيج إلى المال لإعالة الجند القائمين على حراسة الدولة، نجده لم يتشدد في الشروط المطلوبة للأخذ بتلك المصلحة، ولم يشترط في ذلك أن تكون المصلحة ضرورية قطعية كلية.[1] وجعل ذلك من باب الترجيح بين المفاسد، حيث يقول: "وما يؤديه كلّ واحد منهم قليلٌ بالإضافة إلى ما يخاطر به من نفسه وماله لو خلت خطة الإسلام عن ذي شوكة يحفظ نظام الأمور ويقطع مادة الشرور."[2]

أما الموضع الذي قال فيه: "وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي عُلِم كونُه مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع، فليس خارجاً عن هذه الأصول، لكنه لا

(١) حيث قال: "لا سبيل إليه مع كثرة الأموال في أيدي الجنود، أما إذا خلت الأيدي من الأموال ولم يكن من مال المصالح ما يفي بخراجات العسكر، ولو تفرق العسكر واشتغلوا بالكسب لخيف دخول الكفار بلاد الإسلام أو خيف ثوران الفتنة من أهل العرامة في بلاد الإسلام، فيجوز للإمام أن يوظّف على الأغنياء مقدار كفاية الجند." (المستصفى، ج١، ص٢٢٠.)

(٢) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢٢٠.

يسمى قياساً، بل مصلحة مرسلة، إذ القياس أصل مُعيَّن، وكون هذه المعاني مقصودة عُرفت لا بدليل واحد، بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات تسمى لذلك مصلحة مرسلة، فإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة، وحيث ذكرنا خلافا فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين."[1] فقد كان عند بيان سبب جعل الاستصلاح ضمن الأصول الموهومة، وهو عدم استقلال المصلحة عن نصوص الكتاب والسنة والإجماع، وأن الاحتجاج بهذه الأصول الثلاثة يتضمن الأخذ بالمصلحة، كما أن المصلحة الراجعة إلى هذه الأصول معمول بها. والملفت للنظر أن الغزالي ذكر هذا عندما أوشك على الفراغ من مناقشة موضوع الاستصلاح، وبعد ذكر جميع الأمثلة التي ناقش من خلالها الموضوع.

بهذا يتبين أن تردد الغزالي في شروط العمل بالمصلحة المرسلة سببُه الأمثلة التي صورَّها بها. فعندما صورَّ المصلحة المرسلة بمصالح يقتضي تحقيقها ارتكاب محرّمات شرعية قطعية، مثل قتل النفس المسلمة دون جناية، وضع شروطا مشددة للأخذ بتلك المصلحة. ولما وصل إلى أخذ الأموال بغير طيب نفس بغرض الإنفاق على حماية الدولة والمصالح العامة، خفف في تلك الشروط. ولما تكلم عن التعارض بين مصلحة الأكثر ومصلحة الأقل فيما يتعلق بقتل النفس أو انتهاك العرض، رفض ترجيح مصلحة الأكثر على الأقل، وذهب إلى أن الإجماع منعقد على ذلك. ولما تكلّم عن المصلحة المرسلة بإطلاق بوصفها أمرا يعود إلى تحقيق مقاصد الشريعة، وهي مما شُرِعت بأجناسها، أطلق القول بجواز الأخذ بها، ما دامت لا تعارض نصا شرعيا، ولا تعارض ما هو أقوى منها من المصالح، بل ذهب إلى أن العلماء متفقون على القول بتلك المصالح المرسلة. ولما ناقش مثالا أخذ فيه الإمام الشافعي (إمام مذهبه) بالمصلحة المرسلة (وهي قتل الجماعة بالواحد) سوّى بين مالك والشافعي في جواز الأخذ بالمصلحة المرسلة وإن لم يعضّدها شاهد خاص.

---

(١) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢٢٢.

المبحث الخامس

تقييم عرض الغزالي لموضوع المصلحة المرسلة

لقد كان عرض الغزالي لموضوع الاستدلال المرسل في كتاب **المنخول** واضحا ومتناسقا، حيث لم يتردد في الأخذ به، إلاّ إذا كانت المصلحة مما عُلم يقينا حصولها في زمن الصحابة ومع ذلك لم يقضوا بها. وسبب عدم التردد هناك أن أصل **المنخول** تلخيص لكتاب **البرهان** للجويني، والجويني لم يتردد في الأخذ بالاستدلال.

أما عرضه لموضوع المناسب المرسل/ المصلحة المرسلة في كتابيه: **شفاء الغليل والمستصفى** فقد اتسم بالتردد والاضطراب، سواء فيما يتعلق بتحديد الموقف من المصلحة المرسلة أم بالأمثلة التي ضربها لمناقشة الموضوع وتحديد الموقف منه، وفيما يأتي ملحوظات على ذلك.

الملحوظة الأولى: السبب الأول للتردد والاضطراب الذي وقع في الحديث عن المصلحة المرسلة -عند الغزالي ومن تبع منهجه- هو تغليب معيار الشاهد الخاص على معيار الشاهد العام، حيث نلاحظ على منهج تناول المصلحة المرسلة أن المعيار المعتمد في تقسيمها من حيث شهادة الشرع لها يقوم أساسا على القياس. وعلى الرغم من أن الغزالي عند تقسيمه المناسب نظر إلى الاعتبارين: الشاهد العام، وهو الملاءمة (اعتبار جنس المصلحة) والشاهد الخاص (الشاهد القياسي)، إلا أنه مال إلى تغليب الشاهد الخاص في الحكم على المناسب، حيث جعل المناسب الذي ليس له شاهد قياسي محلّ نظر واجتهاد، وإن كان قد شهد له الشاهد العام بكونه ملائما.[1] وقد حاول الرازي في ختام حديثه عن المصلحة المرسلة إخراج المسألة من الإطار الضيّق المتمثل في الاعتبار بالشاهد الخاص وربطها -بدلا من ذلك-

---

(١) انظر تقسيمه للمصلحة من حيث شهادة الشرع لها في المستصفى، ج١، ص٢١٦؛ وتقسيمه للمناسب في شفاء الغليل، ص٩٢، والمستصفى، ج٢، ص١٣٩.

بالشاهد العام المتمثل في اعتبار أجناس المصالح والترجيح بين المصالح والمفاسد، حيث قال بعد تقسيم سداسي للمصلحة التي لم يشهد لها بالاعتبار ولا بالإبطال نصٌّ معيَّن[١]: "غاية ما في الباب أنا نجد واقعة داخلة تحت قسم من هذه الأقسام، ولا يوجد لها في الشرع ما يشهد لها بحسب جنسها القريب، لكن لا بد وأن يشهد الشرع بحسب جنسها البعيد على كونه خالص المصلحة أو المفسدة، أو غالب المصلحة أو المفسدة. فظهر أنه لا توجد مناسبة إلا ويوجد في الشرع ما يشهد لها بالاعتبار، إما بحسب جنسه القريب، أو بحسب جنسه البعيد."[٢] ما فعله الرازي هو في الواقع رجوع إلى فعل الغزالي نفسه في **المنخول** عندما ذهب إلى تغليب الشاهد العام، حيث قال: "فقد تبيّن أن كل مصلحة مرسلة فلا بد أن تشهد أصول الشريعة لردها، أو قبولها."[٣] إلا أن تلك المحاولة التي قام بها الرازي لم تلق صدى إيجابيا عند الآمدي، حيث اعترض على معيار الشاهد العام الذي تعتبر فيه أجناس المصالح، وأصرّ على تغليب الشاهد الخاص (وهو ما سماه الجنس القريب).[٤] ثم جاء ابن الحاجب ليرسِّخ توجّه الآمدي.[٥]

ونحن إذا تأملنا في التقسيم القائم على الشاهد الخاص وجدناه قليل الجدوى في

---

(١) أورد الرازي تقسيما سداسيا للمصلحة والمفسدة: الأول: أن تكون المصلحة خالية عن المفسدة، وهو دون شك مشروع. والثاني: أن تكون المصلحة راجحة، وهو أيضا مشروع. والثالث: استواء المصلحة والمفسدة، وهذا غير متصور. والرابع: أن يخلو الأمر عن المصلحة والمفسدة جميعا، وهو أيضا غير متصوّر. والخامس: أن يكون مفسدة خالصة، وهو دون شك غير مشروع. والسادس: أن تكون المفسدة راجحة، وهو غير مشروع. (الرازي، المحصول، ج٦، ص١٦٥-١٦٦.)

(٢) الرازي، المحصول، ج٦، ص١٦٦.

(٣) الغزالي، المنخول، ص٣٦٣.

(٤) الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق عبد الرزاق عفيفي (الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م) ج٤، ص١٩٦.

(٥) ابن الحاجب، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل (هكذا في النسخة المطبوعة، والراجح أن اسمه: منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل)، ص١٥٦.

استنباط الأحكام واعتبار المصالح، وأولى منه وأنفع في الاستنباط أن تقسم المصلحة من حيث شهادة الشرع لها إلى قسمين: أحدهما: مصلحة شهد الشرع لنوعها (وهو ما يسميه الآمدي وابن الحاجب الجنس القريب) بالاعتبار، وهي التي يقوم عليها القياس عند القائلين به. ومصلحة شهد الشرع لجنسها بالاعتبار، وهي مصالح تشملها النصوص الشرعية العامة التي تتحدث عن فعل الخير، والبر، والإنفاق في سبيل الله، والمعروف، والإحسان، والطيبات، وغيرها من أجناس المصالح التي جاءت بها نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، ولا تخرج مصلحة عنها.

أما المصلحة التي شهد الشرع لبطلانها، فعلى نوعين أيضا: أحدهما: مصلحة شهد الشرع لعينها بالإلغاء، وهي التي يقوم عليها القياس بالمنع. ومصلحة شهد الشرع لجنسها بالبطلان، وهي التي تدخل ضمن نصوص الشرع العامة التي تنهى عن الإثم، والِعدوان، والفحشاء، والمنكر، والشر، والضرر، والظلم، وغيرها من أجناس المفاسد التي جاءت نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية بالنهي عنها.

أما ما يتجاذبه الطرفان بأن كان مترددا بين المصلحة والمفسدة، فهو من باب التعارض بين المصالح، تُحكَّم فيه قواعد الترجيح التي ذكرتها نصوص الشريعة أو استنبطها العلماء منها.

الملحوظة الثانية: إن الأمثلة التي ذكرها الغزالي وناقش من خلالها مسألة المصلحة المرسلة يدخل غالبها في باب الترجيح بين المصالح أو المفاسد وليس في باب المصالح المرسلة حسب تعريفه لها. ولو أن الغزالي ناقش منذ البداية مسائل: تترس الكفار بأسرى المسلمين، وإلقاء بعض ركاب السفينة في البحر بغرض نجاة الباقين، وقتل بعض المسلمين لأكل لحمهم في مخمصة، وفرض خراج على الأغنياء في حال عجز خزينة الدولة، وفسخ نكاح الغائب عنها زوجها، وغيرها مما هو في بابها من المسائل التي ذكرها، على أساس الترجيح بين المصالح أو المفاسد، لكان الأمر

أوضح، وأكثر اختصارا في المناقشة، ولما وقع في حديثه عن المصلحة المرسلة ذلك التردد والاضطراب. ودليل كون هذه الأمثلة من باب الترجيح بين المصالح أو المفاسد أن الغزالي نفسه -بعد أن انطلق في مناقشتها من منطلق المصلحة المرسلة التي لم يشهد لها شاهد خاص- انتهى إلى الحكم فيها من خلال الترجيح بين المصالح أو المفاسد، وليس من باب وجود الشاهد الخاص (الشاهد القياسي) أو انعدامه وهو ما يعبر عنه بالمصلحة المرسلة. فنجده مثلا في مسألة التترس ينتهي إلى القول: "وقول القائل: هذا سفكُ دمٍ محرَّم معصوم، يعارضُه أن في الكفّ عنه إهلاكُ دماء معصومة لا حصر لها. ونحن نعلم أن الشرع يؤثر حفظ الكلي على الجزئي، فإن حفظ أهل الإسلام عن اصطلام الكفار أهمّ في مقصود الشرع من حفظ دم مسلم واحد. فهذا مقطوع به من مقصود الشرع، والمقطوع به لا يحتاج إلى شهادة أصل."[1] كما نجده يشير إلى هذا الأمر في مناقشته مسألة فرض ضريبة على الأغنياء إذا خلت خزائن الدولة من المال، حيث يقول: "لأنا نعلم أنه إذا تعارض شرَّان أو ضرران، قَصَدَ الشرع دفع أشدّ الضررين وأعظم الشرّين... وهذا أيضا يؤيِّد مسلك الترجيح في مسألة التّرْس."[2] ويقول بعد اعتراضه على ضرب المتهم باسم المصلحة: "هذه المصلحة غير معمول بها عندنا، وليس لأنا لا نرى اتباع المصالح، ولكن لأنها لم تسلم عن المعارضة بمصلحة تقابلها. فإن الأموال والنفوس معصومة، وعصمتها تقتضي الصون عن الضياع، وإن من عصمة النفوس أن لا يُعاقب إلا جانٍ."[3]

وقد اعتذر البوطي لإدخال الغزالي مسألة التترس وغيرها من مسائل التعارض والترجيح، في المصالح المرسلة بأنه أدخلها إما تجوُّزا، أو على طريقة الترديد بين

---

(١) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢٢٠.
(٢) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢٢٠.
(٣) الغزالي، شفاء الغليل، ص١١٠.

احتمالين للمعنى المقصود بالشيء وإعطاء كل احتمال حكمه، وكأنه فرضَ أن يعتبِرَهُ بعضُهم من صور المصالح المرسلة فعرض له على سبيل استقصاء البحث. واستدل على ذلك بأنه لم يذكر مثال التترس ضمن أمثلة المصالح المرسلة في كتابه **شفاء الغليل**.[1] ولكن يعكّر على هذا الاعتذار أن **المستصفى** كتبه الغزالي بعد **شفاء الغليل** وجاءت مسائله أكثر تحريرا، وكذلك تصريح الغزالي بأنه يمثّل للمصلحة المرسلة، وهو الذي فهمه من جاء بعد الغزالي ممن لخّصوا كتابه وضمّنوه في كتبهم مثل الرازي، والآمدي، وابن قدامة، وغيرهم، ولم يترددوا في ذلك.

الملحوظة الثالثة: تتعلق بحصر قبول المناسب المرسل في الضرورات، أو في الضرورات والحاجات، واعتبار العمل بالمصلحة المرسلة في رتبتي التحسينات والحاجيات من باب وضع الشرع بالرأي. وقد عقّب عليه القرافي بقوله: "إن كان إثباتا بالهوى فينبغي أن يُمنَع ذلك في الضرورة بطريق الأولى؛ فلأن الضروريات أهم الديانات، إذا منعنا الهوى فيما خفَّ أمره، أولى أن نمنعه فيما عظم أمرُه."[2] وهذا حق؛ فوضع الشرع بالرأي والهوى ممنوع في الضروريات والحاجيات والتحسينات. وتحصيل المصالح الشرعية مشروعٌ في الضرورات والحاجات والتحسينات جميعها دون تفريق. ولا تُرَدُّ مصحلة إلا إذا ثبت إلغاؤها شرعا أو كانت مُعارَضَة بما هو أقوى منها. لا فرق في ذلك بين المراتب الثلاث. وقد قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۝٣٢﴾ [الأعراف: ٣٢]. هذا فضلاً عن أن حدود الضروري والحاجي كثيرا ما تخضع للتقدير، فتكون محلّ اختلاف بين أهل العلم.

---

(١) البوطي، ضوابط المصلحة، ص٣٤٥-٣٤٦.

(٢) القرافي، نفائس الأصول، ج٩، ص٤٠٨٦-٤٠٨٧.

المبحث السادس

الموقف من المصلحة المرسلة بعد الغزالي

لقد ارتبطت المصلحة المرسلة/ الاستدلال منذ نشأتها بأمثلة سلبية، وقد ظهرت تلك الأمثلة عند الجويني حين نسب إلى الإمام مالك القول بقتل ثلث الأمة لاستصلاح ثلثيها، والتعزير بالقتل ومصادرة الأموال، وترسّخت تلك الأمثلة السلبية عند الغزالي فيما كتبه عن أمثلة: التترس، وضرب المتهم، وإغراق بعض ركاب السفينة لنجاة البعض الآخر، وأكل لحم بعض الرفقاء في المخمصة، ومصادرة الحكام أموال الناس، وفرض ضريبة على الأموال للإنفاق على الجند، وغيرها. ولعل هذا التصوير للمصلحة المرسلة قد ترك أثرا سلبيا عند من جاء بعدهما من الأصوليين، فمال بعضهم إلى رفض الأخذ بها بناء على تلك الأمثلة السلبية. وفي المقابل أخرجها بعضهم من تلك الصورة السلبية وأعطاها صورة إيجابية، كما هو الحال عند القرافي، وبذلك رجّح الأخذ بها. وفيما يأتي عرض لمواقف كبار الأصوليين.

افتتح الرازي (ت ٦٠٦هـ) في **المحصول** حديثه عن المصلحة المرسلة بتلخيص ما ذكره الغزالي في **المستصفى** في تقسيمها بالإضافة إلى شهادة الشرع لها، ولخّص كلام الغزالي في جواز العمل بالمصلحة المرسلة إذا كانت في الضرورات، وأورد مثال التترس واشتراط الغزالي في تلك المصلحة الشروط الثلاثة: ضرورية، قطعية، كلية. كما أورد مثال جماعة في سفينة لو طرحوا واحدا لنجوا، وإلا غرقوا جميعا، وذكر أنه لا يجوز في هذا الحال الأخذ بهذه المصلحة لأنها ليست كلية.[١]

ولكن الرازي ختم كلامه عن المصلحة بذكر استدلال على جواز العمل بها،

---

(١) الرازي، المحصول، ج٦، ص١٦٢-١٦٤.

وخلاصة ذلك الاستدلال أن كلّ حُكم يُفرض إما أن تكون فيه مصلحة خالصة أو راجحة، وكلاهما معمولٌ به في الشريعة، أو تكون فيه مفسدة خالصة أو راجحة، وكلاهما غير مشروع. والدليل على كون المصلحة الخالصة أو الراجحة يُعمل بهما شرعا، والمفسدة الخالصة أو الراجحة لا يعمل بهما شرعا، أن الكتاب والسنّة دالاّن على أن الأمر كذلك، تارة بالتصريح، وأخرى بحسب الأحكام المشروعة على وفق ذلك.[١] وختم ذلك الاستدلال بإثبات أنه لا توجد مصلحة مرسلة إرسالا مطلقا عن نصوص الشرع، فقال: "غاية ما في الباب أنا نجد واقعة داخلة تحت قسم من هذه الأقسام، ولا يوجد لها في الشرع ما يشهد لها بحسب جنسها القريب، لكن لا بد وأن يشهد الشرع بحسب جنسها البعيد على كونه خالص المصلحة أو المفسدة، أو غالب المصلحة أو المفسدة. فظهر أنه لا توجد مناسبة إلا ويوجد في الشرع ما يشهد لها بالاعتبار، إما بحسب جنسه القريب، أو بحسب جنسه البعيد. وإذا ثبت هذا، وجب القطع بكونه حجة للمعقول والمنقول."[٢] ويبدو من هذه الخاتمة أن الرازي حاول أن يخرج تقسيم المصلحة المرسلة عن تقسيم الغزالي، ويخرجها عن اعتبار الشاهد الخاص (الشاهد القياسي) إلى الاكتفاء باعتبار الشاهد العام مع قواعد الترجيح بين المصالح والمفاسد. وهو توجُّه أدقُّ في التقسيم وأنفع في الاستنباط.

أما ابن قدامة (ت ٦٢٠هـ) في **روضة الناظر**، فقد سار على ما ذكره الغزالي في **المستصفى** من عدم الأخذ بالمصلحة المرسلة في رتبتي الحاجيات والتحسينات، وزاد ادعاء الاتفاق على ذلك، حيث قال بعد ذكر رتبتي التحسينات والحاجيات: "فهذان الضربان لا نعلم خلافاً في أنه لا يجوز التمسّك بهما من غير أصل، فإنه لو جاز ذلك كان وضعا للشرع بالرأي، ولكان العاميّ يساوي العالم في ذلك، فإن كلّ أحد يعرف

(١) الرازي، المحصول، ج٦، ص١٦٦-١٦٧.

(٢) الرازي، المحصول، ج٦، ص١٦٦.

مصلحة نفسه."[١] وختم كلامه بترجيح عدم الاحتجاج بالمصلحة المرسلة مطلقا، حيث قال: "والصحيح أن ذلك ليس بحجة، لأنه ما عرف من الشارع المحافظة على الدماء بكل طريق..."[٢]

وقد سار الآمدي (ت ٦٣١هـ) في **الإحكام في أصول الأحكام** على طريق اشتراط الأوصاف الثلاثة في قبول المصلحة المرسلة. وردّ على من يقول إنه لا يوجد مناسبٌ مرسلٌ إرسالا مطلقا لأن أيّ وصف قُدِّر من الأوصاف المصلحية يكون من جنس المصالح المعتبرة وهو من قبيل الملائم الذي أثّر جنسُه في جنس الحكم، بقوله: "قلنا: وكما أنه من جنس المصالح المعتبرة، فهو من جنس المصالح الملغاة، فإن كان يلزم من كونه من جنس ما اعتُبر من المصالح أن يكون معتبرا، فيلزم أن يكون ملغى ضرورة كونه من جنس المصالح الملغاة؛ وذلك يؤدي إلى أن يكون الوصف الواحد معتبرا ملغى بالنظر إلى حكم واحد، وهو محال. وإذا كان كذلك فلا بد من بيان كونه معتبرا بالجنس القريب منه لنأمن إلغاءه، والكلام فيما إذا لم يكن كذلك."[٣]

وهذا الاستدلال الذي ذكره الآمدي نجده يتكرر عند ابن الحاجب (ت ٦٤٦هـ) في **منتهى السؤل والأمل**، حيث ذكر أن المصالح التي لها شهادة على مستوى الجنس بالملاءمة، هي ذاتها لها شهادة على مستوى الجنس بالإلغاء، فيتعارض فيها الاعتبار والإلغاء، ويكون الحلّ باشتراط اعتبار الجنس القريب.[٤] ولم يفصّل ابن الحاجب في موضوع المصلحة المرسلة، واكتفى في تعريفها بأنها: "هي التي لا أصل لها". وأن

---

(١) عبد العزيز بن عبد الرحمن السعيد، ابن قدامة وآثاره الأصولية، ج٢، ص١٧٠.

(٢) عبد العزيز بن عبد الرحمن السعيد، ابن قدامة وآثاره الأصولية، ج٢، ص١٧٠.

(٣) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٤، ص١٩٦.

(٤) ابن الحاجب، جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر، كتاب منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل (هكذا في النسخة المطبوعة، والراجح أن اسمه: منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل) (مصر: مطبعة السعادة لصاحبها محمد إسماعيل، ط١، ١٣٢٦هـ) ص١٥٦.

المراد بها ما لم يشهد له بالاعتبار أصل من جنسه القريب. ونسب إلى الأكثر عدم التمسّك بها، واستبعد نسبة القول بها إلى مالك.[١] أما في مختصره فقد قسّم المرسل إلى ثلاثة أقسام: مرسل غريب، ومرسل ملغى، ومرسل ملائم، فقال: "وغير المعتَبَر هو المرسل. فإن كان غريبا، أو ثبت إلغاؤه، فمردود اتفاقا. وإن كان ملائما فقد صرح الإمام والغزالي بقبوله. وذُكر عن مالك والشافعي رضي الله عنهما. والمختار ردُّه. وشرط الغزالي فيه أن تكون المصلحة ضرورية قطعية كلية."[٢]

وجعل البيضاوي (ت ٦٨٥هـ) في **منهاج الوصول إلى علم الأصول** المناسب المرسل (المصلحة المرسلة) من الأدلة المعمول بها، ولكن اشترط في ذلك الشروط الثلاثة التي ذكرها الغزالي، فقال: "المناسب المرسل إن كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كتترس الكفار الصائلين بأسارى المسلمين اعتُبِر وإلاّ فلا."[٣]

أما تاج الدين ابن السبكي (ت ٧٧١هـ) في كتابه **جمع الجوامع** فقد أخرج من المصالح المرسلة المصلحة التي تكون ضرورية قطعية كلية، لأنها من المصالح المعتبرة التي دلّ الدليل على اعتبارها، وذهب إلى أن اشتراط الغزالي القطع ليس لأصل الأخذ بتلك المصلحة، ولكن للقطع بالأخذ بها.[٤]

أما القرافي (ت ٦٨٤هـ) في **نفائس الأصول** فإننا نجد عنده خروجا بمفهوم المصلحة المرسلة عن دائرة المصالح المتعارضة، والمصالح التي يقتضي تحقيقها انتهاك

---

(١) ابن الحاجب، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، ص١٥٦.

(٢) ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، ص١٠٩٨-١١٠٠.

(٣) البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، مطبوع ضمن: نهاية السول للإسنوي، ومعه سلم الوصول لشرح نهاية السول لمحمد بخيت المطيعي، ج٤، ص٣٥٨.

(٤) جاء في جمع الجوامع: "وليس منه مصلحة ضرورية كلية قطعية، لأنها مما دل الدليل على اعتبارها، فهي حقا قطعا. واشترطها الغزالي للقطع بالقول به، لا لأصل القول به." (ابن السبكي، جمع الجوامع، ص٩٣.)

محرمات شرعية، إلى دائرة المصالح التي لا تعارض نصا شرعيا، ولا يقتضي تحقيقها انتهاك مُحرَّم شرعي وارتكاب مفسدة. فهو على الرغم من تبنّيه تعريف الغزالي للمصلحة المرسلة،[1] إلا أنه أحدث تغييرا جوهريا في التمثيل لها.[2] وبذلك نجده ابتعد عن الأمثلة التي ذكرها الغزالي ومن سار على طريقه، وهي في مجملها من باب المصالح المتعارضة، وميّز بين المصلحة المرسلة والمصالح المتعارضة. وأبرز الأمثلة التي أوردها القرافي للمصالح المرسلة في عصر الصحابة رضي الله عنهم: إقرار ولاية العهد من أبي بكر لعمر بن الخطاب رضي الله عنهما، وجمع القرآن الكريم، وجعل أذانين للجمعة في خلافة عثمان رضي الله عنه، وتوسيع مسجد الرسول ﷺ وأخذ الأوقاف المجاورة له وضمِّها إليه، وجمع عمر بن الخطاب الناس على صلاة التراويح، وجعل عمر بن الخطاب الخلافة شورى بين ستة من الصحابة بعده، وتخفيف عمر الضريبة على التجار الذين يجلبون الطعام والزيت إلى المدينة النبوية وإبقائها على حالها في التجارة في باقي البلاد وذلك توسيعا على أهل المدينة وترغيبا في التجارة إليها.[3]

ثم قال بعد ذكر تلك الأمثلة: "وأمور كثيرة لا تُعدّ ولا تحصى لم يكن في زمن الرسول ﷺ شيء منها، بل اعتمد الصحابة فيها على المصالح مطلقا، سواء تقدَّم لها

---

(١) في كتابه شرح تنقيح الفصول، قسم المناسب إلى: ما اعتبره الشرع، وإلى ما ألغاه، وإلى ما جُهل حاله، وهو المصلحة المرسلة. شرح تنقيح الفصول، ص٣٠٥. وقسم المصلحة باعتبار شهادة الشرع إلى الأقسام الثلاثة، وثالثها: ما لم يشهد له الشرع باعتبار ولا بإلغاء، وهو المصحلة المرسلة. المرجع نفسه، ص٣٥٠.

(٢) وفضلا عن تغيير أمثلة المصلحة المرسلة، نجده غيّر أيضا مثال المصلحة الملغاة من إفتاء الملك الذي جامع في نهار رمضان بالصوم بدلا من العتق، إلى المنع من زراعة العنب خشية أن تعصر منه الخمر. القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص٣٥٠.

(٣) القرافي، نفائس الأصول، ج٩، ص٤٠٨٧-٤٠٨٨.

نظير أم لا. وهذا يفيد القطع باعتبار المصالح المرسلة مطلقا، كانت في مواطن الضرورات أو الحاجات أو التتمات."[١]

أما من حيث النسبة، فقد فنّد القرافي حصر الاحتجاج بها في مذهب ما، أو التردد في نسبة الاحتجاج بها إلى بعض المذاهب، وذهب إلى أن الجميع يحتجّ بها في الواقع العملي، وإن كان منهم من ينكر ذلك على المستوى النظري.[٢]

من هذا العرض يتبيّن أن فريقا من الأصوليين -بعد الغزالي- استمر في ترديد تقسيم الغزالي وأمثلته السلبية التي ناقش من خلالها المصلحة المرسلة. وقد تردّد هذا الفريق في حكم العمل بها تبعا لتردد الغزالي. وفي المقابل نجد فريقا من الأصوليين -على رأسهم القرافي- أحدث تغييرا جوهريا في التمثيل للمصالح المرسلة، وأخرجها عن أمثلة الغزالي التي هي في مجملها من المصالح المتعارضة، إلى أمثلة لمصالح ظاهرة ليس في نصوص الشرع ذكر خاص لها، ولكنها داخلة في أجناس المصالح التي دلت النصوص الشرعية العامة على اعتبارها. وبناء على ذلك التصوير الإيجابي للمصلحة المرسلة، خلص القرافي، ومن تبعه، إلى أن جميع الفقهاء على اختلاف مذاهبم يأخذون بتلك المصالح.

---

(١) القرافي، نفائس الأصول، ج٩، ص٤٠٨٨.

(٢) القرافي، نفائس الأصول، ج٩، ص٤٠٩٥.

المبحث السابع

نسبة الاحتجاج بالمصلحة المرسلة إلى المذاهب الفقهية

أولاً: إشكالات نسبة الاحتجاج بالمصلحة المرسلة:

تبيّن مما سبق أن مصطلح "المصلحة المرسلة" نشأ وتطوّر في مدرسة الجويني-الغزالي الأصولية. وقد ظهر الاضطراب في تحديد القائلين بمبدأ المصلحة المرسلة منذ بداية ظهور المصطلح نفسه عند الجويني. وحسب ما وصلنا من كتب الأصول، يبدو أن الجويني هو أوّل من قام بإسقاط هذا المفهوم على المذاهب الفقهية. ولا بد من التنبيه على أنه ليس من أهداف هذا البحث مناقشة تلك الأقوال التي سأعرضها، أو تحرير النسبة إلى المذاهب الفقهية، وإنما الغرض هو عرض ما ذُكر في النسبة إلى أصحاب المذاهب الفقهية بغرض بيان الاضطراب ومحاولة التعرّف على أسباب ذلك الاضطراب.

وسعيا لتوضيح الاضطراب في نسبة الاحتجاج بالمصلحة المرسلة، سأعرض الأقوال حسب المذاهب الفقهية. وتكون البداية من الإمام مالك، حيث نجد الجويني ينسب إليه القول بالمصلحة المرسلة (الاستدلال المرسل) والإفراط في الأخذ بها. ومما قاله في ذلك: "وأفرط الإمام، إمام دار الهجرة، مالك بن أنس في القول بالاستدلال، فرئي يثبت مصالح بعيدة عن المصالح المألوفة، والمعاني المعروفة في الشريعة."[١] وقد قام إسقاطه على معلومات خاطئة فيما يتعلق بمذهب الإمام مالك في مسائل فقهية لا تثبت نسبتها إليه.[٢] وقد ذكر كثير من علماء المالكية أن ما نسبه الجويني إلى مالك غير صحيح. منهم القرافي في شرح المحصول، ومما قاله في

---

(١) الجويني، البرهان، ج٢، ص١٦١.

(٢) قام بعض الباحثين المعاصرين بمناقشة تلك النسبة وتفنيدها. انظر مثلا: البوطي، ضوابط المصلحة، ص٣٤٧-٣٦٢.

ذلك: "وكذلك ما نقله عن الإمام في "البرهان" من أن مالكا يجيز قتل ثلث الأمة لصلاح الثلثين، المالكية ينكرون ذلك إنكارا شديدا، ولم يوجد ذلك في كتبهم، إنما هو في كتب المخالف لهم ينقله عنهم، وهم لم يجدوه أصلا."(١) ومنهم ابن العربي الذي يقول: "نسب الخُراسَانيّون الحنفيُّون والشّافعيّون إلى مالك: أنّ هلاكَ بعض الأُمَّة في الاستصلاح واجبٌ، ونراه بريءٌ من ذلك، وإنّما سمعوا من قوله اعتبار المصلحة فاعتبروها بزعمهم حتّى بَلَغُوا بها إلى هذا الحدّ. وكان من حقهم لجلالة أقدارهم في العلم وسعة حفظهم ودقَّة فهمهم أن يتفطّنوا لمقصدِه بالمصلحة، وأن يجروها مجراها وأن ينتهوا بها حيث انتهت."(٢)

وتبع الجويني في تلك النسبة أبو المظفر السمعاني،(٣) ولا غرابة في ذلك، فغالب ما ذكره في باب الاستدلال مأخوذ من **البرهان** للجويني. كما تبع الجويني في تلك النسبة تلميذه الغزالي،(٤) وتاج الدين ابن السبكي، حيث قال عن المناسب المرسل: "وقد قبله مالك مطلقا، وكاد إمام الحرمين يوافقه مع مناداته عليه بالنكير."(٥) أما الرازي فكان معتدلا في نسبة القول بها إلى مالك، ولم ينسب إليه الاسترسال فيها، فقال: "ومذهب مالك –رحمه الله- أن التمسّك بالمصلحة المرسلة جائز."(٦)

أما الآمدي فقد أعرض عن ترديد ما ذكره الجويني، وشكَّك في نسبة الاسترسال في القول بالمصلحة المرسلة إلى مالك، حيث يقول: "إلا ما نُقل عن مالك أنه يقول به، ومع إنكار أصحابه لذلك عنه، ولعل النقل إن صح عنه؛ فالأشبه أنه لم يقل

---

(١) القرافي، نفائس الأصول، ج٩، ص٤٠٩٢.

(٢) أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، المسالك في شرح موطأ الإمام مالك، قرأه وعلق عليه محمد بن الحسين السليماني (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م) ج٦، ص٤٢١.

(٣) أبو المظفر السمعاني، قواطع الأدلة، ج٤، ص٤٩٢.

(٤) حيث يقول في المنخول: "فاسترسل مالك رضي الله عنه على المصالح المرسلة..." المنخول، ص٣٥٤.

(٥) ابن السبكي، جمع الجوامع، ص٩٣.

(٦) الرازي، المحصول، ج٦، ص١٦٥.

بذلك في كل مصلحة، بل فيما كان من المصالح الضرورية الكلية الحاصلة قطعا، لا فيما كان من المصالح غير ضروري ولا كلي ولا وقوعه قطعي."[١]

أما علماء المالكية، الذين اعتُبِر إمام مذهبهم رأس القائلين بالمصلحة المرسلة، فإننا لا نجد للمصلحة المرسلة ذكرا عند أصولييهم الذين لم يكن لهم تأثر بمدرسة الجويني-الغزالي. فلا نجد لها ذكرا عند ابن القصار في مقدماته،[٢] ولا عند الباجي.[٣]

أما ابن العربي الذي كان له لقاء بالغزالي وأخذ عنه، فإنه لم يستخدم مصطلح "المصلحة المرسلة"،[٤] ولكنه تحدث عن الاستصلاح والمصلحة، وعدَّ المصلحة أصلا من أصول الأحكام عند مالك، حيث ذكر في تعليقه على تفسير الإمام مالك للنهي عن خطبة الرجل على خطبة أخيه بأن ذلك يكون في حال الركون والتقارب على الصداق، وأن ما فعله الإمام مالك هو تخصيص لعموم النهي بالمَصلحة، ثم قال: "وهو أصل تفرد به مالك على سائر العلماء. وأصولُ الأحكام خمسةٌ: منها أربعةٌ متَّفَقٌ عليها من الأُمَّة: الكتابُ، والسُّنَّةُ، وإجماعُ الأُمَّةِ، والاسْتِنبَاطُ والاجتهاد. فهذه هي الأربعةُ، والمصلحةُ وهو الأصلُ الخامسُ الذي انفردَ به مالك دُونَهُم، ولقد وُفِّق فيه

---

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٤، ص١٩٥-١٩٦.

(٢) حدَّد ابن القصار المصادر الأساسية للإمام مالك في: الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، وإجماع أهل المدينة. ثم ذكر بعد ذلك أنه قد ترد للإمام مالك "نصوص في حوادث عَدَل فيها عن الأصول التي أصَّلنا: إما لخفاء العلّة التي توجب البناء عليها وتضطر إلى الردّ إليها، أو لضرب من المصلحة" (ملحق بكتاب المقدمة في الأصول لابن القصار، ٢١٢-٢١٣)، ولكنه لم يُطلق على ذلك العدول اصطلاح "المصلحة المرسلة".

(٣) انظر: الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد تركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م).

(٤) ذهب مصطفى زيد إلى أن ابن العربي يعد المصلحة المرسلة من أصول مالك، ولكنه يسميها استحسانا، حيث يقول: "إن ابن العربي يصرح بهذا، ولكنه يسميه استحسانا." المصلحة في التشريع الإسلامي، ص٣٧. وهو مجرد تخريج منه على كلام ابن العربي في الاستحسان.

من بَيْنِهِم."[١] ووصفها بذلك أيضا في معرض دفاعه عن رأي الإمام مالك في عدم إيقاع طلاق المريض، حيث يقول: "هذه المسألةُ من المصالح التي انفردَ بها مالكٌ دونَ سائرِ العلماءِ، فإنّه رَدَّ طلاقَ المريضِ عليه، تهمةً له في أن يكون قَصد الفرار من الميراث، وخالَفَهُ سائرُ الفقهاء، والحقُّ له؛ لأنّ المصلحةَ أصلٌ."[٢] كما وصفها في موضع آخر بأنها "أحد أركان أصول الفقه" وذلك في معرض دفاعه عن رأي مالك في قتل السارق إذا سرق في المرة الخامسة.[٣] وعدها في مواضع أخرى قاعدة من القواعد التي تبنى عليها الأحكام. ومن ذلك ما ورد في تجويز أهل المدينة السَّلَم في اللبن والرطب، حيث علل ذلك بقوله: "وهي مبنيَّةٌ على قاعدة المصلحة؛ لأنّ المرءَ يحتاجُ إلى أخذِ اللّبن والرّطب مُياومَة، ويشُقُّ أن يأخُذَ كلّ يومٍ ابتداءً؛ لأنّ النّقد قد لا يحضُرُه، وصاحبُ النّخلِ واللّبنِ يحتاجُ إلى النّقدِ؛ لأنّ الّذي عنده عُروضٌ لا يَتصرَّفُ له. فلمّا اشتركا في الحاجة رُخِّص لهما في هذه المعاملة قياسًا على العَرَايَا."[٤] ومنها ما ذكره في مسألة عدم إلزام جالب الطعام بالبيع بسعر السوق وتمكينه من البيع بأقل من سعر السوق، حيث علل ذلك بقوله: "وهذا مبنيٌّ على قاعدة المصلحة، فإن الجالبَ لو قيل له كما يقالُ للرجل من أهل السُّوق: إمّا أن تبيع بسِعرِنَا، وإما أن تقوم عن سُوقنا، لانقطَع الجَلبُ واستضرَّ النّاسُ."[٥]

كما جعل ابن العربي المصلحة وسدّ الذرائع من أصول البيوع، فقال: "اختلفَ النَّاسُ في أصولِ البُيُوعِ، فأَدَارَها المتكلّمون على أربعة أحاديث، وأَدَارَهَا الفقهاءُ أيضا على أربعة، وزادَ مالكٌ فيها أصْلَيْنِ."[٦] والأصلان هما: "مراعاة الشُّبَه، وهي الّتي

---

(١) ابن العربي، المسالك في شرح موطأ مالك، ج٥، ص٤٣٦.
(٢) ابن العربي، المسالك في شرح موطأ مالك، ج٥، ص٦١٠.
(٣) ابن العربي، المسالك في شرح موطأ مالك، ج٧، ص١٥٢.
(٤) ابن العربي، المسالك في شرح موطأ مالك، ج٦، ص١٢١-١٢٢.
(٥) ابن العربي، المسالك في شرح موطأ مالك، ج٦، ص١٢٦.
(٦) ابن العربي، المسالك في شرح موطأ مالك، ج٦، ص١٧.

يسمّونها الذّرائع، والثّاني: المصلحةُ، وهو كلُّ معنىً قام به قانونُ الشَّريعة، وحَصَلَتْ به المنفعةُ العامَّةُ في الخَلِيقَة. ولم يُسَاعَدْ على هذين الأصلّين، وهو في القول بهما أقومُ قِيلًا، وأهدَى سبيلًا."[١]

أما الأصوليون من المالكية الذين كانت أعمالهم الأصولية تبعا لمدرسة الجويني-الغزالي فإن أغلبهم أقرّوا بأخذ مالك بالمصالح المرسلة، ولكنهم أعطوها بُعدا مقبولا، وبيّنوا أنها بذلك المعنى المقبول ليست محصورة في فقه مالك، بل موجودة في فقه جميع المذاهب. وممن أثبت احتجاج مالك بالمصلحة المرسلة بمفهومها المقبول القرطبي، حيث نقل عنه الزركشي أنه نسب القول بالمصالح المرسلة إلى الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة ومالك.[٢] والقرافي الذي ذهب إلى أنها عند التحقيق في جميع المذاهب،[٣] والشاطبي.[٤] ولكن ابن الحاجب، وهو مالكي، شكّك في نسبة القول بها إلى مالك، حيث قال: "والأكثر على امتناع التمسّك بها، وقد عُزي إلى مالك خلافُه، وهو بعيد."[٥]

أما عن موقف الإمام الشافعي من المصلحة المرسلة، فإن الجويني كان صريحا في نسبته إلى القول بالاستدلال (المصلحة المرسلة)، ودافع عنه في ذلك، ولكنه يرى أن الإمام الشافعي كان مقتصدا في القول بها، متقيّدا بقربها من المعاني الشرعية المتّفق عليها، حيث يقول: "ذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنهما إلى اعتماد الاستدلال وإن لم يستند إلى حكم متفق عليه في أصل، ولكنه لا يستجيز النأي والبعد والإفراط، وإنما يسوّغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح

---

(١) ابن العربي، المسالك في شرح موطأ مالك، ج٦، ص١٨-١٩.
(٢) الزركشي، البحر المحيط، ج٦، ص٧٦-٧٧.
(٣) القرافي، نفائس الأصول، ج٩، ص٤٠٩٥.
(٤) الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص٥٤.
(٥) ابن الحاجب، منتهى الوصول والأمل، ص١٥٦.

المعتبرة وفاقا، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول، قارة في الشريعة."[١] ومن الملفت للنظر هنا أن الإسنوي الشافعي نسب إلى الجويني نفسه اختيار الاعتبار المطلق للمصالح المرسلة، ووضعه في خانة الإمام مالك.[٢]

وعلى خطى الجويني سار أبو المظفر السمعاني، حيث نسب إلى الشافعي الأخذ بالاستدلال إذا كان قريبا من معاني الأصول المعهودة المألوفة في الشرع.[٣] أما الغزالي فقد ذكر تَرَدُّد النقل عن الشافعي، حيث يقول: "وللشافعي رضي الله عنه مسلكان، يحصر في أحدهما التمسُّك في الشّبه أو المخيل الذي يشهد له أصل معيَّن ويردّ كل استدلال مرسل. وفي المسلك الثاني يصحح الاستدلال المرسل ويقرب فيه من مالك، وإن خالفه في مسائل."[٤] ويقول في **شفاء الغليل**: "فالمنقول عن مالك رحمه الله الحكم بالمصالح المرسلة، ونقل الشافعي فيه تردد. وفي كلام الأصوليين أيضا نوع اضطراب فيه."[٥]

---

(١) الجويني، البرهان، ج٢، ص١٦١.

(٢) ذكر الإسنوي أن في الاحتجاج بالمصلحة المرسلة ثلاثة مذاهب: أحدها: أنها غير معتبرة مطلقا، وهو اختيار ابن الحاجب والآمدي. والثاني: أنها معتبرة مطلقا، وهو مشهور عن مالك واختاره الجويني. والثالث: وهو رأي الغزالي، واختاره البيضاوي، وهو أنه إن كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية اعتبرت، وإلا فلا.نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للإسنوي، ومعه سلم الوصول لشرح نهاية السول لمحمد بخيت المطيعي، ج٤، ص٣٨٦-٣٨٧. وللجويني عبارة ضابطة في نوع المصلحة التي يأخذ بها، وردت في قوله: "...ولكني لا أبتدع ولا أخترع شيئا، بل ألاحظ وضع الشرع، واستشير[هكذا وردت في الكتاب ويبدو أن الصواب "استثير"] معنى يناسب ما أراه وأتحراه، وهكذا سبيل التصرف في الوقائع المستجدة التي لا يوجد فيها أجوبة العلماء مُعدَّة، وأصحاب المصطفى، صلوات الله عليه ورضي عنهم، لم يجدوا في الكتاب والسنة إلا نصوصا معدودة، وأحكاما محصورة محدودة، ثم حكموا في كل واقعة عنّت، ولم يجاوزا وضع الشرع، ولا تعدوا حدوده." غياث الأمم في التياث الظلم، ص١٩٦-١٩٧.

(٣) أبو المظفر السمعاني، قواطع الأدلة، ج٤، ص٤٩٢.

(٤) الغزالي، المنخول، ص٣٥٤.

(٥) الغزالي، شفاء الغليل، ص١٠٠.

وعلى النقيض مما ذهب إليه الجويني، نجد ابن برهان ينسب إلى الشافعي عدم العمل بالمناسب المرسل مطلقا.[١] وذكر الزركشي حكاية البعض أن العمل به قول الشافعي في القديم.[٢] وكذلك نجد الآمدي يدعي اتفاق الشافعية والحنفية على عدم العمل بالمناسب المرسل، حيث يقول: "وقد اتفق الفقهاء من الشافعية والحنفية وغيرهم على امتناع التمسّك به، وهو الحق."[٣]

أما عن الحنفية فقد نسب الجويني إلى معظم أصحاب أبي حنيفة الأخذ بالاستدلال.[٤] وعلى خلاف الجويني، نسب الآمدي إلى الحنفية عدم الأخذ بالمصلحة المرسلة، فقال: "وقد اتفق الفقهاء من الشافعية والحنفية وغيرهم على امتناع التمسّك به، وهو الحق."[٥] هذا ما نُسب إليهم، أما عن كتبهم فمن الطبيعي أن لا نجد فيها ذكرا للمصلحة المرسلة، ولا للاستدلال بمعناه الخاص الذي ذكره الجويني، لأن هذا المصطلح -كما سبق بيانه- وليد مدرسة الجويني-الغزالي. ولا نجد في كتب الأصول الحنفية حديثا عن المناسبة ولا عن تقسيمات المناسب، وإنما نجدهم يذكرون الملاءمة والتأثير بوصفهما شرطي صحة العلة.[٦] ومع أن الملاءمة في اصطلاح الحنفية تقابل المناسبة في اصطلاح الشافعية، فإن الشاهد هنا هو عدم استخدام علماء الحنفية مصطلح المناسب وتقسيماته كما هو الحال عند الغزالي ومن تبع مدرسته. ولكننا نجد الحديث عن المناسب المرسل (المصلحة المرسلة) في

---

(١) الزركشي، البحر المحيط، ج٦، ص٧٦.

(٢) الزركشي، البحر المحيط، ج٦، ص٧٦.

(٣) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٤، ص١٩٥-١٩٦.

(٤) الجويني، البرهان، ج٢، ص١٦١.

(٥) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٤، ص١٩٥-١٩٦.

(٦) انظر مثلا: الجصاص حيث ذكر من مسالك العلة: النص، السبر الحاصر، والدوران، والطرد، وأن يكون لها تأثير في الأصول وتتعلق بها الأحكام. الجصاص، الفصول في الأصول، ج٤، ص١٥٦-١٧١. وانظر كلام الدبوسي في اشتراط الملاءمة والتأثير في تقويم الأدلة، ص٣٠٤ وما بعدها.

الكتب التي كتبها علماء الحنفية وجمعوا فيها بين طريقة الحنفية وطريقة الشافعية، عند الحديث عن المناسبة وتقسيمات المناسب.[١] ولا يخفى أن هذا المبحث ليس أصيلا في كتب الحنفية، وإنما هو مقتبس من كتب الشافعية.

نَسَبَ البعضُ إلى الظاهرية عدم الأخذ بالمصلحة المرسلة.[٢] وأرى أنه لا يصح منهجيا نسبة الظاهرية إلى الاحتجاج بالمصلحة المرسلة أو نفي ذلك عنهم؛ لأن المصلحة المرسلة فرع القياس، وهم لا يقولون بالقياس أصلا، ولا يشترطون من الأساس وجود أصل تُقاس عليه المسائل المستجدة حتى نقول بوجود أو عدم وجود المصلحة المرسلة عندهم. بل هم يجرون النصوص على عمومها فتدخل المصالح في أجناسها، سواء كانت معتبرة أو ملغاة. فمثلا قوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩] عامٌّ يدخل فيه إباحة جميع ما هو مصلحة مما لم يرد في تحريمه نص أو إجماع، ويدخل في عمومه إباحة المحرَّم لكلّ مضطرّ توفّرت فيه حقيقة الضرورة،[٣] ولا حاجة في جميع ذلك للبحث عن شاهد قياسي تقاس عليه تلك المصلحة، بل يكفي دخولها في عموم النص. وفي قوله ﷺ: "إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم وأبشاركم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا."[٤] معناه: "فلا يحل لأحد من مال أحد، ولا من دمه، ولا من عرضه، ولا من بشرته إلا ما أباحه نص أو إجماع."[٥] ولذلك فإنه لا يمكن مسُّ المسلم في دمه أو

---

(١) انظر: صدر الشريعة، التوضيح لمتن التنقيح، ومعه شرح التلويح للتفتازاني، ج٢، ص ٦٩ وما بعدها؛ محب الله بن عبد الشكور، مسلّم الثبوت وعليه شرح فواتح الرحموت، ج٢، ص٣٥٢؛ ابن أمير بادشاه، تيسير التحرير، ج٤، ص٢ وما بعدها.

(٢) انظر مثلا: محمد سليمان الأشقر، الواضح في أصول الفقه، ص١٥٠، حيث يقول: "ورفض الأخذ بها الشافعي والظاهرية." وكذلك مصطفى زيد في كتابه المصلحة في التشريع الإسلامي، ص٤٢.

(٣) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٤٢٧.

(٤) صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب: قول النبي ﷺ: "من حمل علينا السلاح فليس منا".

(٥) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٦٧١.

ماله أو عرضه أو بشرته باسم المصلحة، إلا في حدود ما أجازته نصوص الشرع والإجماع، وكل ما يخالف هذا مما قد يعدُّه البعض مصلحة ولم يرد في تجويزه نص أو إجماع، هو مصلحة ملغاة.

والأولى القول بأنه لا يوجد عند الظاهرية مصطلح "المصلحة المرسلة"، كما أنه لا يوجد عندهم الأساس الذي يقوم عليه هذا الاصطلاح، وهو الشاهد الخاص (الشاهد القياسي).

هذا من حيث النسبة إلى المذاهب الفقهية، أما من حيث النسبة على العموم، فإننا نجد من الأصوليين من نسب إلى الأكثر عدم الاحتجاج بالمصلحة المرسلة، ومنهم ابن الحاجب، حيث يقول: "والأكثر على امتناع التمسك بها."[1] وتاج الدين ابن السبكي حيث يقول: "وردَّهُ الأكثر مطلقا، وقوم في العبادات."[2] في حين نجد من الأصوليين من ينسب الاحتجاج بالمصالح المرسلة إلى جميع المذاهب الفقهية، ومنهم القرافي، الذي يقول: "يَحكى أن المصلحة المرسلة من خصائص مذهب مالك. وليس كذلك، بل المذاهب كلها مشتركة فيها."[3] وقد سار كثير من الذين كتبوا عن المصلحة المرسلة من المعاصرين في طريق القول بوقوع الاتفاق على الاحتجاج بها،[4] وذلك بناء على سيرهم في مفهوم المصلحة المرسلة على ما فعله القرافي ومن نحا نحوه. ومن المعاصرين من لم يسر في الاتجاه الذي ينسب أئمة المذاهب الأربعة إلى القول بالمصالح المرسلة، مثل محمد سليمان الأشقر، حيث يقول: "وقد احتج بالمصلحة المرسلة وأثبت بها الأحكام مالك وأحمد. ورفض الأخذ بها الشافعي والظاهرية."[5]

---

(١) ابن الحاجب، منتهى الوصول والأمل، ص١٥٦.

(٢) ابن السبكي، جمع الجوامع، ص٩٣.

(٣) القرافي، نفائس الأصول، ج٩، ص٤٠٩٥.

(٤) منهم: مصطفى زيد في: المصلحة في التشريع الإسلامي، ص٢٩-٤١. والبوطي في: ضوابط المصلحة، ص٤١٩-٤٢٢. ومصطفى ديب البغا في: أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، ص٤٤-٥٣.

(٥) محمد سليمان الأشقر، الواضح في أصول الفقه، ص١٥٠.

ثانيًا: أسباب الاضطراب في نسبة الاحتجاج بالمصلحة المرسلة:

إذا نظرنا في أسباب هذا الاضطراب الواقع في نسبة القول بالمصالح المرسلة، فإننا يمكن أن نرجعه إلى أمور:

أحدها: تخريج الأقوال الفقهية للمتقدمين على الاصطلاحات والقواعد التي وضعها المتأخرون. ذلك أن مصطلح "المصلحة المرسلة" أحدثه المتأخرون (مدرسة الجويني-الغزالي)، وبعد أن أحدثوه وحددوا له مفاهيم معيّنة، عمدوا إلى إسقاطه على أقوال أئمة المذاهب، فنسبوا إليهم القول بالمصلحة المرسلة فيما رأوا أنه يتخرّج على تلك المفاهيم التي أعطوها لهذا المصطلح. ومثل هذا العمل يكون عادة محلاً للاختلاف بين المخرِّجين. والواقع أن مثل هذا الإسقاط عليه تحفُّظ من الناحية المنهجية، وإن كان ولا بد من إسقاط المفاهيم والقواعد التي أحدثها المتأخرون على اجتهادات المتقدمين، فالأولى أن نقول إن هذا الاجتهاد من هذا الإمام ينطبق عليه مفهوم المصلحة المرسلة، أما أن نقول إن المصلحة المرسلة من أصول هذا الإمام أو ذاك، أو ليست من أصوله، فهو خطأ منهجي.

الأمر الثاني: الاختلاف في تحديد مدلول مصطلح المصلحة المرسلة، فكلٌّ نظر حسب ما يراه من مدلول لها، وقارن ذلك المدلول بالفروع الفقهية المروية عن الأئمة، ثم حكم من خلال ذلك. فالجويني الذي كان يرى الاستدلال المرسل على مرتبتين: إحداهما: قريبة، والثانية: بعيدة، نسب إلى الشافعي القول بالقريب، وإلى مالك القول بالقريب والبعيد. والغزالي الذي تردّد قوله في تحديد ماهية المصلحة المرسلة تردّد في نسبة القول بها إلى الشافعي. والذين مالوا بعد الغزالي بالمصلحة المرسلة إلى جانبها السلبي، وهو المصالح التي يقتضي تحصيلها انتهاك محرمات شرعية، كما صورتها غالب الأمثلة التي ذكرها الغزالي، مالوا إلى رفضها، ورفضوا نسبتها إلى أئمة مذاهبهم الفقهية أو تحفّظوا على ذلك، مثل الآمدي، وابن الحاجب،

وابن قدامة، أو ضيقوا في قبولها فاشترطوا فيها أن تكون ضرورية قطعية كلية، مثل البيضاوي. والذين مالوا بالمصلحة المرسلة إلى جانبها الإيجابي، وهو المصالح التي اعتبر الشارع أجناسها، ولا يقتضي -عادة- تحقيقها ارتكاب محرمات شرعية، بل هي داخلة في عموم ما أباحه الشرع، نسبوا القول بها إلى جميع المذاهب الفقهية، كما فعل القرافي، وهو التوجّه الذي سار عليه كثير ممن كتب في المصلحة المرسلة من المعاصرين.

الأمر الثالث: عدم التدقيق في الأقوال المنسوبة إلى المجتهدين، وهذا ينطبق خصوصا على ما نسبه الجويني ومن تبعه من الأصوليين إلى الإمام مالك، حيث قامت تلك النسبة على أمثلة لا تثبت نسبتُها إليه.

خلاصة :

١- مصطلح المصلحة المرسلة، والأصل الذي نشأت منه وهو الاستدلال، نشأ وتطور في مدرسة الجويني-الغزالي الأصولية، وانتشر بعد الغزالي عند الأصوليين الذين تأثروا بتلك المدرسة. وبناء على ذلك فإن أهميته في استنباط الأحكام محصورة في أتباع هذه المدرسة.

٢- لقد ظهر مصطلح "المصلحة المرسلة" في كتابات المالكية بعد عصر الغزالي، عند علمائهم الذين تأثّروا بمدرسة الجويني-الغزالي الأصولية، أما قبل عصر الغزالي فإنه لا وجود لمصطلح المصلحة المرسلة عند علماء المالكية.

٣- يرجع الاضطراب في نسبة القول بالمصلحة المرسلة إلى أئمة المذاهب الفقهية إلى أسباب: أولها: إسقاط المفاهيم التي أنشأها المتأخرون على اجتهادات المتقدمين، وما يصحب ذلك من اختلاف في التخريج. الثاني: الأثر السلبي للأمثلة التي نسبها الجويني إلى مالك، والأمثلة التي ناقش الغزالي من خلالها موضوع المصلحة المرسلة. الثالث: الاختلاف في التصوير العملي للمصلحة المرسلة من خلال التمثيل لها.

الرابع: عدم التدقيق في الأقوال المنسوبة إلى مالك.

٤- لقد كان الخوض في المناسب المرسل (المصلحة المرسلة) والاحتجاج به ناتجا عن تضخيم القياس وطغيان الاحتجاج به على الاحتجاج بالعمومات الشرعية. وترجع حقيقة الخلاف في الاحتجاج بالمصلحة المرسلة إلى الاختلاف في منهج الاستدلال. فمن غلب عليه في الاستدلال على المسائل الجديدة التمسُّك بالنصوص الخاصة أو الأصول الخاصة التي يقاس عليها نظائرها، لجأ عند وجود مسائل مستجدة ليس فيها خصوص أدلة نصية، ولا يوجد لها نظائر خاصة تقاس عليها، إلى تسمية ذلك بالمصلحة المرسلة (المناسب المرسل)، ومعنى كونها مصلحة أنها تدخل ضمن المصالح التي شرعتها النصوص العامة والقواعد المستخلصة منها، أما كونها مرسلة فمعناه عدم ثبوتها بنص معين وعدم وجود نظير لها تقاس عليه، ثم راحوا يخوضون في البحث في الاحتجاج بتلك المصلحة المرسلة وشروطه. وكأنهم يتحرجون من إجراء العمومات على كل ما تشمله دون شهادة أصول قياسية خاصة.

أما من سار في منهج الاستدلال على أن المسائل التي ورد فيها خصوص نصوص فهي ثابتة بتلك النصوص، وما كان من المستجدات نظيراً لتلك المسائل فهو يثبته بالقياس عليها، وما لم يكن من المسائل فيه خصوص دليل وليس له نظير يقاس عليه أجرى عليه النصوص العامة بعد إعمال تحقيق المناط، فما ثبت من تلك المسائل دخوله تحت نص من النصوص العامة جعل دليلَهُ ذلك النص العام، ولم يحتج إلى البحث عن شاهد خاص يقاس عليه، ولم يُسَمِّ ذلك مصلحةً مرسلةً، بل عَدَّهُ من دلالة النص العام، واعتبر دلالة العمومات الشرعية كافية في إثبات الحكم الشرعي لما يندرج تحتها، ولا يُخْرِجُ مما هو مندرجٌ ضمنها إلا ما ورد دليل شرعي يستثنيه، أو ثبت بتحقيق المناط أنه يندرج ضمن نص عام آخر. ولم يحتج هؤلاء إلى وضع اصطلاح خاص لما ليس له شاهد خاص ينص عليه أو يقاس عليه، ولذلك لم يرد عندهم ذكر اصطلاح "المصلحة المرسلة"، ولم يكونوا في حاجة

للخوض في معناها وفي الاحتجاج بها؛ لأنهم في غنية عن ذلك.

نخلص من هذا كله إلى أن البحث الطويل في موضوع المصلحة المرسلة، والنقاشات التي ثارت حول مفهومها والاحتجاج بها، وتخليط الطوفي وتخبُّطه حول علاقة النص بالمصلحة،[1] وطَنِينُ المصلحة الذي أصمَّ به الكتاب المعاصرون آذاننا، مجرد زوبعة في فنجان، ونقاش نظري لا تكاد توجد له فائدة عملية، وتكلُّفٌ وتطويلٌ لطريق الاستدلال نتج عن تضخيم موضوع القياس والإعراض عن الاستدلال بعمومات القرآن الكريم والسنة النبوية.

(١) انظر نقاشاً مفصلاً لتخليط الطوفي حول علاقة النص بالمصلحة في كتابنا: المحرر في مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٢٩-٣٩.

الفصل الرابع

الاستقراء عند الأصوليين

تمهيد

لقي الاستقراء عناية فائقة من قبل المتقدمين من علماء المسلمين من الناحية التطبيقية في مجال المؤلفات اللغوية، والعلوم الشرعية، والعلوم الكونية والتجريبية. وقد استعمله الفقهاء والأصوليون في كثير من مباحثهم الفقهية والأصولية، ولكنه لم يلق عناية من الناحية التنظيرية من قبل الأصوليين ترقى إلى مستوى ذلك الاهتمام العملي. ويهدف هذا البحث إلى التعرف على كيفية تعامل الأصوليين مع موضوع الاستقراء على المستويين العملي والتنظيري، ومحاولة استشفاف الأسباب التي جعلت غالبيتهم لا يهتمون بالتنظير لهذا المنهج المهم من مناهج البحث.

المبحث الأول: التنظير للاستقراء في كتب الأصول

الاستقراء بوصفه مبحثاً نظرياً هو في أصله من مباحث علم المنطق، ولذلك فإن تعريفه مأخوذ أساسا من كتب المنطق. وقد عرَّفه أبو حامد الغزالي بأنه: "أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلي، حتى إذا وَجَدْتَ حُكما في تلك الجزئيات حُكِم على ذلك الكلي به."[١] هذا تعريف مشترك بين المناطقة والأصوليين وإن اختلفت في بعض الأحيان صياغتهم له.[٢]

يقسم الاستقراء إلى نوعين: تام، وناقص. أما الاستقراء التام فهو عند المناطقة: "أن يُستدلّ بجميع الجزئيات ويُحكم على الكل."[٣] أما الأصوليون فقد اختلفوا في تعريفه على اتجاهين:

أحدهما: يلتزم بالتعريف المنطقي، ومنهم الغزالي (٥٠٥هـ)، والأسنوي (٧٧٢هـ)، والزركشي (٧٩٤هـ)، والبدخشي (٩٢٢هـ)، حيث يشترطون في كون الاستقراء تاما أن يشمل جميع الجزئيات بما فيها الجزئية محل الاستدلال.[٤]

وثانيهما: لم يلتزم بذلك التعريف، وجعل الاستقراء التام هو استقراء جميع الجزئيات باستثناء صورة النـزاع التي هي محل الاستدلال، ومن هؤلاء ابن السبكي

---

(١) الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، شرح أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م) ص١٤٨.

(٢) انظر مثلا: الزركشي، بدرالدين محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، ضبط محمد محمد تامر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م) ج٤، ص٣٢١؛ الأسنوي، شرح الأسنوي على منهاج الوصول في علم الأصول للبيضاوي مطبوع مع شرح البدخشي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م) ج١، ص١٨٨.

(٣) التهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مراجعة الدكتور رفيق العجم (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٩٩٦م) ج١، ص١٧٢.

(٤) الغزالي، معيار العلم، ص١٥١؛ شرح البدخشي ومعه شرح الأسنوي، ج٣، ص١٨٠-١٨١؛ الزركشي، البحر المحيط، ج٤، ص٣٢١.

(٧٧١هـ)، وابن النجار الحنبلي (٩٧٢هـ).[١]

أما تعريف الاستقراء الناقص فهو: "أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلي، حتى إذا وجدت حكماً في تلك الجزئيات، حكم على ذلك الكلي به".[٢] ولا يختلف تعريفه في كتب الأصول كثيرا عما هو عند المناطقة. وهو الذي يعبّر عنه المتكلمون بـ"السبر والتقسيم"، ويعبّر عنه الفقهاء بـ"إلحاق الفرد بالأغلب"، و"الأعم الأغلب".[٣]

اختلف الأصوليون في الاستقراء الناقص: هل يشترط أن يكون شاملا لأكثر الجزئيات أم لبعضها فقط دون اشتراط أن تكون الأكثر؟ فعرفه البعض بأنه الذي يشمل أكثر الجزئيات، ومنهم الزركشي،[٤] وابن النجار،[٥] وعبد الوهاب بن السبكي.[٦]

وقد استشكل ابن عباد في حاشيته على المحلي التقييد بالأكثر، لأنه يلزم عليه عدم الاحتجاج بالاستقراء الذي يكون لنصف الجزئيات أو أقل من النصف، وقد يكون ذلك مخالفا لما استدل به بعض الفقهاء، ولذلك اقترح ترك التقييد بالأكثر، والاكتفاء بالبعض، مع ضبط ذلك البعض بكونه يفيد ظن عموم الحكم.[٧] وهذا

---

(١) السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي، متن جمع الجوامع مع شرح الجلال المحلي وحاشية البناني وتقرير الشربيني (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م) ج٢، ص٥٣٤؛ ابن النجار، محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي، شرح الكوكب المنير، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد (الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م) ج٤، ص٤١٨-٤١٩.

(٢) الغزالي، معيار العلم، ص١٤٨.

(٣) السبكي، متن جمع الجوامع مع شرح الجلال المحلي وحاشية البناني، ج٢، ص٥٣٥؛ الزركشي، البحر المحيط، ج٤، ص٣٢١؛ ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ج٤، ص٤١٩.

(٤) الزركشي، البحر المحيط، ج٤، ص٣٢١.

(٥) ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ج٤، ص٤١٩.

(٦) السبكي، متن جمع الجوامع مع شرح الجلال المحلي وحاشية البناني، ج٢، ص٥٣٥.

(٧) العبادي، أحمد بن قاسم، الآيات البينات على شرح جمع الجوامع، ضبط زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م) ج٤، ص٢٤٦.

هو مذهب بعض الأصوليين الذين اكتفوا باستقراء بعض الجزئيات دون تقييد بالأكثر، منهم الرازي،[١] والأسنوي والبدخشي.[٢]

أما عن نتيجة الاستقراء التام فإنها تعدّ قطعية بشرط أن يكون ثبوت الحكم للجرئيات المستقرأة قطعيا، وأن يكون شمول الاستقراء لجميع الجزئيات قطعيا أيضا، أما إذا دخل الظن أحد هذين الشرطين فإن النتيجة تصير ظنية.[٣] وقد نص ابن النجار على الجزم بإفادة هذا النوع من الاستقراء القطع،[٤] ونسب عبد الوهاب بن السبكي القول بقطعية نتيجته إلى أكثر العلماء، ورجحه المحلي في شرحه.[٥]

أما عن الفائدة العملية للاستقراء التام فقد ذكر الغزالي[٦] والشربيني أنه ليس له فائدة عملية؛ لأنه -كما يقول الشربيني- "مبني على علم ثبوت الحكم في جميع الجزئيات، والأصوليون إنما يحتاجون الدليل لعلم الجزئي، والفرض أنه معلوم".[٧] هذا الحكم منطقي وسليم؛ لأنه إذا كان القصد من الاستقراء هو استنباط حكم فرع غير معلوم الحكم فإن الاستقراء التام لا يجدي في ذلك، لأنه لا يمكن أن يكون تاما إلا بمعرفة حكم تلك الجزئية، وبعد معرفة حكمها لا تكون هناك حاجة للبحث مرة أخرى عن حكمها. ولكن هذا الحكم بعدم الفائدة يتماشى مع النظرة التي تحصر فائدة الاستقراء في استنباط الأحكام، أما إذا نظرنا إليه من نواحي أخرى، حيث يكون الاستقراء طريقا إلى تكوين القواعد والمبادئ العامة والأحكام الكلية، أو طريقا إلى الرفع من مرتبة الحكم من الظن إلى القطع أو إلى ما

(١) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق طه جابر العلواني (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م) ج٦، ص١٦١.

(٢) شرح الأسنوي ومعه شرح البدخشي، ج٣، ص١٨٠-١٨١.

(٣) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج١، ص١٧٢؛ تقرير الشربيني، ج٢، ص٥٣٣.

(٤) ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ج٤، ص٤١٩.

(٥) متن جمع الجوامع مع شرح الجلال المحلي وحاشية البناني، ج٢، ص٥٣٤-٥٣٥.

(٦) الغزالي، معيار العلم، ص١٤٨. مع الإشارة إلى أن الغزالي جعل الاستقراء التام مما يصلح للاستدلال به على القطعيات. المستصفى، تصحيح نجوى ضو (بيروت: دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، ط١، د. ت) ج١، ص٥٦.

(٧) تقرير الشربيني على حاشية البناني، ج٢، ص٥٣٣.

يقرب من القطع، فإن الاستقراء التام يكون له فائدة كبيرة.

أما نتيجة الاستقراء الناقص فإنها تفيد الظن بسبب عدم شمول الاستقراء لجميع الجزئيات، حيث يمكن أن تخالف بعض الجزئيات التي لم يشملها الاستقراء حكم الجزئيات التي شملها، وهو ما يصطلح عليه بمشكلة الاستقراء الناقص. وقد عبر العطار عن ذلك في حاشيته على جمع الجوامع بأن "الاستقراء [الناقص] يدل على عدم وجود الزائد لا على امتناعه الذي هو المدَّعَى"،[١] ونقل عن العبري قوله: "الاستقراء التام غير معلوم، والناقص لا يفيد".[٢]

وقد ذهب كثير من الأصوليين إلى أن الاستقراء الناقص يفيد الظن المعمول به، وأول القائلين بهذا الغزالي، الذي يبرر ذلك الظن المعمول به بأنه كلما زاد عدد الجزئيات الشاهدة لأمر ما زاد الظن فيه، فإذا وُجِد الأكثر على نمط لم يبق الاحتمال على التعادل، بل رجح بالظن أحد الاحتمالين، وصار إثبات الواحد على وفق الجزئيات الكثيرة أغلب من كونه مستثنى على الندور.[٣] وهو الرأي الذي ذهب إليه البيضاوي، والأسنوي، والبدخشي،[٤] والزركشي،[٥] بل إن البيضاوي ذهب إلى لزوم العمل به، محتجا بما ينسب إلى الرسول ﷺ أنه قال: "نحن نحكم بالظاهر"،[٦] وعلق البدخشي على هذا الأثر بقوله: "وهو وإن كان على صيغة الخبر لكن المراد الأمر".[٧]

---

(١) العطار، حسن، حاشية العطار على جمع الجوامع (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م) ج٢، ص٢٧٧.

(٢) حاشية العطار، ج١، ص٢٧٢.

(٣) الغزالي، معيار العلم، ص١٥١، ١٨٧.

(٤) شرح الأسنوي مع شرح البدخشي، ج٣، ص١٨٠-١٨١.

(٥) الزركشي، البحر المحيط، ج٤، ص٣٢١.

(٦) كثيرا ما تورد كتب الأصول هذا الأثر على أنه حديث مرفوع إلى الرسول ﷺ، ولكن الحافظ العراقي قال عنه: "لا أصل له، وسئل عنه المزي فأنكره". وهو نفس ما ذهب إليه ابن حجر العسقلاني وابن كثير. انظر: العراقي، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين، تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في منهاج البيضاوي، تحقيق وتعليق محمد بن ناصر العجمي (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٩م) ص١٠٧، وانظر أيضا تعليقات المحقق، ص١٠٧-١٠٨.

(٧) شرح الأسنوي مع شرح البدخشي، ج٣، ص١٨١.

ونسب الزركشي إلى البعض (دون تسمية ذلك البعض) بأنه لا يوثق بنتيجة الاستقراء الناقص (أي لا يعمل بها) إلا إذا تأيدت بالإجماع،[١] وهذا القول بمثابة الإلغاء لهذا النوع من الاستقراء، لأن الإجماع وحده حجة، وهو أقوى من الاستقراء، فإذا وجد الإجماع لم تعد هناك حاجة إلى استقراء. وذهب الرازي إلى أنه لا يفيد الظن، إلا إذا تأيّد بدليل منفصل، ولكنه قال إنه على تقدير إفادته الظن فإن العمل به يكون واجبا، لما أُثِرَ عن الرسول ﷺ بأن الحكم إنما يكون بالظاهر.[٢]

ونسب الزركشي إلى القرافي القول بأن من له أهلية استقراء الشريعة والاحتجاج باستقرائه هو المجتهد المطلق، أما استقراء غير المجتهد المطلق فلا عبرة به، ولكن الزركشي اعترض على هذا القول بوصفه بالتحجير على الباحثين.[٣]

خلاصة هذا العرض أن الاعتداد بالاستقراء لم يكن يسير على وتيرة واحدة، فالغزالي (الذي يبدو أنه أول من تحدث عنه من الناحية النظرية من الأصوليين) قد جعله يفيد الظن المعمول به في الفقهيات، أما الرازي فقد نزل به إلى مرتبة أدنى، ونفى عنه إفادة الظن، ولكن من جاء بعد الرازي مثل البيضاوي والأسنوي عاد ليرفعه إلى مرتبة الظن المعمول به، بل إن البيضاوي زاد في الرفع من مرتبته ليجعل العمل به لازما، مسوغا ذلك بقوله: "فما دام الاستقراء يفيد أن ظاهر الأمر على ما تحصل منه فإن العمل به يكون لازما".[٤]

---

(١) الزركشي، البحر المحيط، ج٤، ص٣٢١.

(٢) الرازي، المحصول، ج٦، ص١٦١.

(٣) الزركشي، البحر المحيط، ج٤، ص٥٧٤.

(٤) متن البيضاوي مع شرحي البدخشي والأسنوي، ج٣، ص١٨٠-١٨١.

المبحث الثاني

نماذج من التطبيق العملي للاستقراء

عند الحديث عن الاستقراء عند الأصوليين ينبغي التفريق بين تناولهم له من الناحية النظرية باعتباره طريقا من طرق استنباط الأحكام، وبين استعمالهم له من الناحية العملية في استخراج القواعد والأحكام العامة. فليس هناك شك في أن الاستقراء كان حاضرا بقوة عند الأصوليين منذ بدايات التدوين في علم الأصول، وأنه أدى دورا مهما في صياغة القواعد الأصولية. وقد أشار إلى ذلك الزركشي حين ذكر أن عمل الأصولي قائم في جزء منه على الاستقراء، فمسائل اللغة التي بحثها الأصوليون مثل دلالة صيغة الأمر على الوجوب وصيغة النهي على التحريم، وصيغ العموم، وتفاصيل الاستثناء، قضايا أخذوها باستقراء من كلام العرب يفوق استقراء اللغويين والنحويين.[1] كما أشار ابن أمير الحاج إلى أن الأحكام اللغوية الكلية المتعلقة بالعموم والخصوص، والتباين والترادف، والحقيقة والمجاز، والظهور والنصوصية، والإشارة والعبارة، تم استخراجها من اللغة العربية بطريق الاستقراء.[2]

وكذلك استخدم الفقهاء الاستقراء في بحث الكثير من القضايا الفقهية، فمثلا نسب الزركشي إلى الشافعي الاحتجاج بالاستقراء في مسائل كثيرة، منها: الوقت الذي تبدأ فيه عادة الحيض، وأقل مدته وأكثرها. وأشار إلى أن أصحاب المذهب جروا على هذا الطريق. وذكر اختلاف علماء المذهب في الجزئيات التي تخالف ذلك الاستقراء المروي عن الإمام هل يعمل بها أم تكون كالمهملة؟ فإذا وجدت -مثلا- امرأة تحيض أو تطهر أقل من المدة المحددة هل يعمل بذلك أم لا؟ وأورد في المسألة

---

(١) الزركشي، البحر المحيط، ج١، ص٩.

(٢) ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير على التحرير في أصول الفقه ضبطه وصححه عبد الله محمود محمد عمر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م) ج١، ص٨٨.

أوجها عن علماء المذهب: منها اعتبار تلك الحالات والأخذ بها، ونسبه إلى أبي إسحاق الأسفرايني، ومنها أنه إن وافق قولا من أقوال السلف كان معتبرا، أما إذا لم نجد قولا من السلف يؤيد ذلك فلا عبرة به، ومنها عدم الاعتبار به، وهو الذي رجحه الزركشي، وعلله بأن "الأولين أعطوا البحث حقه، فلا يلتفت إلى خلافه".[١]

وفضلا عن استخدام الاستقراء في تكوين القواعد الأصولية وبعض الأحكام الفقهية، فإن علم القواعد الفقهية قائم في أصله على الاستقراء، وربما عُدَّ أوسع مجال طبّق فيه الفقهاء والأصوليون منهج الاستقراء، لأن تلك القواعد في غالبيتها العظمى قائمة على استقراء الجزئيات الفقهية المتشابهة وأدلتها وصولا إلى استخلاص القواعد والضوابط العامة.

وللمزيد من إبراز كيفية استخدام الأصوليين للاستقراء في بحوثهم، نعرض فيما يأتي لبعض النماذج من كتبَ الأصول التي كتبت بعدَ مرحلة النضج لهذا العلم التي بلغت تمامها مع **المستصفى** لأبي حامد الغزالي، وهي الكتب التي شاع تداولها في العصور المتأخرة، مع إضافة كتاب **مقاصد الشريعة** لابن عاشور لحفاوته البالغة بمنهج الاستقراء. وسيكتفي الباحث هنا بالإشارة إلى ما صرح فيه صاحب الكتاب باستخدام الاستقراء، وهذا لا يعني حصر المسائل التي استعمل فيها الاستقراء في هذه، بل هناك احتمال استخدام المؤلف للاستقراء في مسائل أخرى دون تصريح بذلك.

١ـ **المستصفى من علم الأصول** (الغزالي/ ت٥٠٥هـ): تحدث الغزالي عن الاستقراء من الناحية النظرية في مقدمات **المستصفى**، وسيأتي عرض ذلك وتحليله فيما بعد، أما من الناحية التطبيقية، فنجده صرح بالاحتجاج بالاستقراء في موضع واحد من **المستصفى**، وأعطاه مكانة عالية، حيث جعله أقوى من النقل الصريح، ولكن ذلك

(١) الزركشي، البحر المحيط، ج٤، ص٣٢١-٣٢٢.

الاستدلال لم يكن في قضية شرعية، بل في مسألة لغوية أصولية. فقد ذهب في معرض حديثه عما تفيده صيغة الأمر: هل هي للوجوب أم للندب أم يتوقف فيها؟ إلى اختيار القول بالتوقف؛ وعدم حملها على الوجوب أو على الندب إلا بقرينة، لأنه -في رأيه- لا يمكن أن نجزم بترجيح أحد الجانبين (الوجوب أو الندب) إلا بدليل قطعي، ولما كان لا مدخل للعقل في اللغات فإنه لا يبقى سوى النقل المتواتر وهو ما لم يثبت، وإذ لم يثبت النقل المتواتر في هذه المسألة، فلا يبقى سوى التوقف والنظر في القرائن.[١] ثم شرع بعد ذلك في الرد على من يعترض على تخصيص صيغة الأمر بالإيجاب والندب مع استعمالها في الإباحة والتهديد مستندا إلى الاستقراء، حيث يقول: "قلنا ما يُعرف باستقراء اللغة وتصفّح وجوه الاستعمال أقوى مما يعرف بالنقل الصريح، ونحن كما عرفنا أن الأسد وضع لسبع، والحمار وضع لبهيمة، وإن كان كل واحد منهما يستعمل في الشجاع والبليد، فيتميز عندنا بتواتر الاستعمال الحقيقة من المجاز، فكذلك يتميز صيغة الأمر والنهي والتخيير تميز صيغة الماضي والمستقبل والحال، ولسنا نشك فيه أصلا وليس كذلك تميز الوجوب عن الندب".[٢]

٢- كشف الأسرار على أصول البزدوي (عبد العزيز البخاري/ ت٧٣٠هـ):

استخدم عبد العزيز البخاري الاستقراء في ما يأتي:

- الاستدلال على حصر الأدلة الشرعية الأصلية في أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس.[٣]

- الاستدلال على حصر الموانع الحسية والشرعية لوجود الحكم مع وجود العلة في خمسة، هي: مانع يمنع انعقاد العلة، ومانع يمنع تمام العلة، ومانع يمنع حكم

---

(١) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢٥٧-٢٥٨.

(٢) المرجع نفسه، ج١، ص٢٥٨.

(٣) البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م) ج١، ص٣٥.

العلة، ومانع يمنع تمام الحكم، ومانع يمنع لزوم الحكم. (٤٩/٤)

- الاستدلال على حصر الأمور التي تتعلق بها الأحكام الشرعية في أربعة، هي: السبب، والعلة، والشرط، والعلامة. (٢٤١/٤)

- الاستدلال على حصر ما يسقط به الشيء المستحق في ثلاثة طرق، هي: الأداء، والإسقاط، والعجز. (٢٠٩/١)

- الاستدلال على حصر أنواع القرائن التي يصرف بها الكلام من الحقيقة إلى المجاز في النصوص الشرعية في خمسة أنواع، هي: الاستعمال والعادة، ودلالة اللفظ في نفسه، ودلالة سياق النظم، ودلالة ترجع إلى المتكلم، ودلالة في محل الكلام. (١٤٠/٢)

- الإشارة إلى أن حصر علاقات المجاز في خمس عشرين نوعا كما ذكرها البزدوي إنما تم بناء على استقراء استعمالات المجاز في كلام العرب. (٨٧/٢)

- الاستدلال على أن الواو أكثر استعمالها في العطف، حتى صار الأصل في استعمالها ذلك. (١٦٦/٢)

٣- جمع الجوامع وشرح المحلي (ابن السبكي/ ت٧٧١هـ، والجلال المحلي/ ت٨٦٤هـ): صرح هذان العالمان باستخدام الاستقراء في المسائل الآتية:

- تأييد مذهب القائلين بامتناع التكليف بالمحال لذاته بكون ذلك الامتناع ثابتا بالاستقراء.[1]

- إثبات قواعد النحو بالاستقراء، فما ثبت عمومه من اللغة بالاستقراء يكون شاملا وعاما، وذلك مثل رفع الفاعل ونصب المفعول به. وعلق العطار في حاشيته على ذلك بأنه إذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية مثل كون كل فاعل مرفوع لم يحتج

(١) المحلي، شرح المحلي على جمع الجوامع، مطبوع مع حاشية البناني وتقرير الشربيني، ج١، ٣٣٤.

بعد ذلك إلى سماع جميع ماصدقات هذه القاعدة، بل كلما وقع لنا فاعل في جملة رفعناه، ولا يعد ذلك قياساً، بل يكون ذلك الجزئي مندرجاً في تلك القاعدة. (٤٣٣/١).

- الاستدلال على كون الألفاظ المجازية في اللغة أغلب من الألفاظ المشتركة، حيث أن ذلك ثابت باستقراء ألفاظ اللغة العربية. (٤٩٤/١).

- الاستدلال على فرضية الصلاة بارتباطها بالأذان، حيث ثبت باستقراء الشريعة أن كل صلاة يؤذن لها فهي واجبة، والصلاة التي لا يؤذن لها ليست واجبة. (١٤٩/٢).

٤ـ **البحر المحيط** (الزركشي/ ت٧٩٤هـ): صرح الزركشي في كتابه **البحر المحيط** باستخدام الاستقراء في المسائل الآتية:

- النصِ على أن قواعد اللغة العربية ثبتت باستقراء كلام العرب، مثل كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوباً.[1]

- الاستدلال على أنه لا يشترط على المقلد لزوم تقليد عالم واحد، بل له أن يسأل ويقلد أكثر من واحد. حيث ذكر أن استقراء أصول الصحابة ومقلديهم يدل على أنهم لم يكونوا ينكرون على من استفتاهم في مسألة ثم سأل غيرهم عن مسألة أخرى، وهو دليل على أنه يجوز للشخص العمل بقول من استفتاه في كل مسألة، ولا يشترط عليه الاقتصار في السؤال على شخص واحد والالتزام بجميع أقواله. (٥٧٦/٤).

- مطالبة من يدعي ثبوت جميع جزئيات القراءات السبع بالتواتر أن لا يطلق ذلك إلا بعد استقراء الطرق التي رويت بها تلك القرءات عن أولئك الأئمة. (٣٧٧/١-٣٧٨).

---

(١) الزركشي، البحر المحيط، ج١، ص٤١٠.

- الاستدلال على أن الأصل في مفردات اللغة أنها مفردة، ولا يحمل اللفظ على الاشتراك إلا بدليل، حيث أن ذلك ثبت باستقراء مفردات اللغة العربية. (١/٤٩٠)

- الاستدلال على وقوع النقل العرفي في الأسماء الخاصة. (١/٥١٦)

- الاستدلال على وجود المجاز في اللغة. (١/٥٤٢)

- اعتراض الزركشي على قول الغزالي بأن تغيُّر صيغة الجمع في الاسم يدل على أنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر، بأن تغيُّر صيغة الجمع لا مدخل له في كون اللفظ حقيقة أو مجازا إلا إذا أثبت ذلك باستقراء في اللغة، فحينئذ يمكن الاستدلال به. (١/٥٨٧)

- الاستدلال على أن استعمال اللفظ مطلقا يكون عادة في المعنى الحقيقي، أما استعماله مقيدا فإنه يدل على أن اللفظ مستعمل مجازا، ويدل على ذلك استقراء كلام العرب. (١/٥٨٨)

- إذا تعارض المجاز والاشتراك في لفظ من الألفاظ فإنه يكون الأولى حمل اللفظ على المجاز لا على الاشتراك، لأن المجاز في لغة العرب أكثر استعمالا من الاشتراك بدليل الاستقراء. (١/٥٩٢)

- حصر أقسام المخصِّص في اثني عشر مُخصِّصا. (٢/٤٢٠)

- القول بأنه إذا أطلق الصحابي في روايته قوله: قال رسول الله ﷺ فإنه يحمل عادة على السماع، وذلك بناء على استقراء عادتهم في النقل. (٣/٤٣٠)

- الاستدلال على ربط الأحكام الشرعية بالمصالح باستقراء تلك الأحكام. (٤/١٨٧)

٥ـ **التقرير والتحبير** (ابن أمير الاحاج/ ت٨٧٩هـ): صرح ابن أمير الحاج في كتابه **التقرير والتحبير على التحرير في أصول الفقه** لكمال الدين بن الهمام باستخدام

الاستقراء في المواضع الآتية:

- عند تعليقه على ما يعود عليه الضمير في قوله تعالى: (وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ) واستبعاد أن يكون المقصود بالأسماء هنا المسميات، على اعتبار أن استقراء الاستعمال اللغوي يدل على المفعول الثاني لفعل التعليم، والمفعول الثاني إنما يكون من قبيل الأعراض والصفات لا من قبيل الأشخاص والذوات.[١]

- الاستدلال على أن صيغة الأمر بعد الحظر تفيد الإباحة باستقراء استعمالات الشرع لها في نصوصه. (١/٣٧٩)

- الاستدلال على عدم وجود اسم متمكن آخره واو لازمة قبلها ضمة، وعلق عليه بأنه استقراء صحيح، ولكنه يفيد الظن. (١/٢١٣)

- الاستدلال على أن الاسم إذا كان لمشترك معنوي ينطبق على جميع الأفراد المشتركة فيه. (١/١٠٤)

- الاستدلال على أن إضافة الحكم الشرعي إلى الذوات تفيد عرفا أن المراد المعنى المقصود منها، أي منع الفعل المقصود منها، فالتحريم في الحرير يعني تحريم لبسه، وفي الخمر يعني شربه، وتحريم الأمهات يعني حرمة الاستمتاع الجنسي. (١/٢١١)

- الاستدلال على عموم اللفظ المشترك لجميع أفراده. (١/٢٦٧)

- الاستدلال على عدم وجود حق مشترك بين العبد والله تعالى مع تساوي الطرفين، والاستدلال على حصر أقسام حق الله تعالى في ثمانية أنواع. (٢/١٣٥)

- الاستدلال على حصر الأدلة الشرعية في أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع،

---

(١) ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير على التحرير في أصول الفقه، ضبطه وصححه عبد الله محمود محمد عمر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م) ج١، ص٩٧.

والقياس. (٢/٢٧٣)

- الاستدلال باستقراء الكتب المشهورة في السنة النبوية على وقوع البيان بالفعل من الرسول ﷺ كما وقع بالقول، وكان ذلك في معرض إثبات بيان المجمل بالفعل كما أنه يقع بالقول. (٣/٥٠)

- بيان الرسول ﷺ بالقول وبيانه بالفعل، حيث ذكر أن الاستقراء يفيد أن كثيرا من الأفعال المبيِّنة للمُجْمَل تشتمل على مراده من الـمُجْمَل، وليس هذا في القول. (٣/٥٢)

- الاستدلال على وجود النقص فيما يؤلفه البشر، وأن الكمال في ذلك لكتاب الله تعالى، عند الحديث عن الإعجاز في القرآن الكريم. (٣/٣٢٣)

- استقراء حالات تقديم الحنفية للترجيح على الجمع بين العام والخاص، حيث أَنه يتنازع مذهبهم في العلاقة بين العام والخاص نظران، أشهرهما عَدُّهُما متعارضين، والقول بنسخ أحدهما للآخر إن تبين المتأخر والمتقدم، أو ترجيح أحدهما على الآخر إذا تبين مرجِّح، وهذا عندهم مُقَدَّم على الجمع بينهما على خلاف ما هو عند الجمهور. وقد يظن البعض أن الأولى عندهم الجمع بين الدليلين على الترجيح بينهما لقولهم إن إعمال الدليل أولى من إهماله، ولكن استقراء موقفهم من العلاقة بين العام والخاص يشير إلى خلاف هذا الظن ويؤيد المشهور من المذهب. (٣/٦)

٦ـ **الموافقات** (الشاطبي/ ت٧٩٠هـ):

صرح الشاطبي باستخدام الاستقراء في المواضع الآتية: إثبات قطعية الأصول العامة للفقه ورجوعها إلى كليات الشريعة القطعية (١/١٩). إثبات حجية الإجماع والقياس وخبر الواحد (١/٢٥). إثبات أن الشريعة إنما وضعت لحفظ الكليات الخمس (١/٣٦، ٢/٢٢٧). الارتقاء ببعض الأحكام الشرعية إلى مرتبة القطع

وصيرورتها من المعلوم من الدين بالضرورة (٢٦/١). استقباح الشرع للخوض في المسائل التي لا ينبني عليها عمل (٣١/١). إثبات قطعية الأصول العامة للشريعة: الضروريات والحاجيات والتحسينيات (٥٣/١-٥٤، ٣٩/٢). بيان العلاقة بين الشرط والمشروط (١٩٨/١). إثبات كون الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد (٤/٢-٥). كون الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني (٢٣٢/٢). كون الأصل في العبادات التعبُّد (٢٢٨/٢، ٢٣١). نفي حق العبد في إسقاط حقوق الله تعالى (٢٨٥/٢). كون العادات الكلية التي أُسِّسَت عليها حياة الإنسان لا تتبدل، ولذلك فإن الأحكام الشرعية المبنية عليها لا تتغير (٢٢٦/٢، ٢٢٧). إثبات أن مورد التكليف هو العقل (١٩/٣). إثبات أن أحكام الشريعة جارية على مقتضى العقول (٢٠/٣). بيان أن اقتضاء الأدلة الشرعية للأحكام بالنسبة للمَحَالّ التي ترد عليها تلك الأحكام على نوعين: الاقتضاء الأصلي، وورود الدليل على مناط خاص (٥٩/٣). إثبات قلة المتشابهات في الشرعيات (٦٤/٣). الاستدلال على أن التشابه لا يقع في القواعد الكلية وإنما في الفروع الجزئية (٧٢/٣). الاستدلال على أن النسخ لم يقع في الكليات وإنما وقع في الجزئيات (٧٩/٣، ٨٨/٣). إثبات أن الغالب في طريقة الطلب والنهي في الأحكام الشرعية خفة التأكيد فيما يكون الطبع الإنساني باعثا عليه أو منفرا منه إحالة على مقتضى الجبلة الطبيعية، في حين يكون التأكيد أشد فيما يكون مخالفا لمجاري العادات أو فيه ثقل وكلفة على النفس البشرية (٩٩/٣-١٠٢). التعرف على قصد الشارع من الأوامر والنواهي (١١٢/٣). الاستدلال على مقتضى صيغة الأمر (١١٥/٣). الاستدلال على قصد الشارع إلى رفع الحرج (١٢٢/٣). الاستدلال على ندور تمحض الشيء للمنفعة أو للمضرة (١٣٨/٣). اختلاف حكم الشرع فيما يجتمع فيه حلال وحرام عما يتمحض لأحدهما (١٤٤/٣). إثبات صيغ العموم بالاستقراء المعنوي (٢٢١/٣). الاستدلال على أن الغالب في أسلوب القرآن الكريم قرن الترغيب بالترهيب، والترجية بالتخويف (٢٦٧/٣-٢٧١). الاستدلال على أن تعريف القرآن الكريم

بالأحكام في غالبه كلي لا جزئي (٣/٢٧٤). بناء فهم نصوص القرآن على حسب ترتيب النزول (٣/٣٠٤). إضافة السنة أشياء كثيرة لم ينص عليها القرآن (٤/١٢). الاستدلال على أن ما في السنة راجع في معناه إلى ما في القرآن الكريم تفصيلا وبيانا (٤/١٠). الاستدلال على انحصار محل النزاع بين المتناظرين في تحقيق المناط (٤/٢٤٧).

٧ـ **مقاصد الشريعة الإسلامية** (محمد الطاهر بن عاشور/ ت١٣٧٩هـ): أبرز المواضع التي صرح فيها ابن عاشور باستخدام الاستقراء في كتابيه مقاصد الشريعة وأصول النظام الاجتماعي في الإسلام هي: إثبات عدم انبناء المقاصد الشرعية على الأوهام والتخيلات، وإثبات مقصد السماحة في الشريعة الإسلامية، وتحديد المقصد العام من الشريعة، وتحديد أنواع الحيل وعلاقتها بتفويت المقاصد الشرعية، وإثبات مقصد سد الذرائع، وإثبات كون التشريع منوطا بالضبط والتحديد، وإثبات قصد الشارع إلى الحرية، وإثبات تعليل الأحكام الشرعية، وإثبات مقاصد الشارع من مختلف أنواع المعاملات والعقود.[1]

---

(١) انظر مزيدا من التفصيل في: نعمان جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع (عمان: دار النفائس للنشر والوزيع، ط١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م) ص٣٠٣-٣١١.

المبحث الثالث: الاستقراء بين الغزالي والشاطبي وابن عاشور

١. تأسيس الغزالي للاستقراء:

يرى الدكتور إبراهيم زين أن الغزالي أحدث إنجازا علميا كبيرا في مجال التنظير للاستقراء، وهو الإنجاز الذي استفاد منه الشاطبي ومهّد له السبيل لإحداث نقلة نوعية في النظر إلى الاستقراء، كما حاول أن يثبت أن الغزالي هو الذي أسس لربط الاستقراء بالتواتر المعنوي، وحاول الاستدلال على ذلك بالمدرك السادس الذي تحدث عنه الغزالي في مقدمات **المستصفى** وأضافه إلى مدارك اليقين، وهو الذي يتظافر فيه العدد المحدود مع القرائن المصاحبة؛ فهو من حيث العدد لا يصل إلى حد التواتر، ولكنه من حيث انضمام القرائن إليه قد يرتقي إلى مرتبة القطع، كما استند إلى طريقته التي استدل بها على المصلحة المقصودة للشارع.[١]

والواقع أن ما ذهب إليه الدكتور إبراهيم زين هو مجرد استنتاج ليس هناك دليل واضح يسنده من معطيات واقعية في كتب الغزالي.

فالغزالي على الرغم من أنه حاول توظيف المنطق في علم الأصول وصاغه صياغة تمكنه من الانسجام إلى حد ما مع التراث الإسلامي، إلا أنه كان حريصا على المحافظة على المفاهيم المستقرة للمصطلحات المنطقية. ومما يؤكد التزامه بمدلولات ومفاهيم المصطلحات المنطقية (مثل التواتر والاستقراء) أنه التزم في كتابه المستصفى بمفاهيم تلك المصطلحات كما وصفها في كتبه المنطقية. وقد أكد في مقدمة المستصفى أن ما يقوم به في تلك المقدمة هو ضرب من اختصار ما ذكره من قبل في كتب المنطق، ومما قاله: "نذكر في هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها في الحد والبرهان ... على منهاج أوجز مما ذكرناه في كتاب **محك النظر**، وكتاب **معيار**

---

(١) زين، إبراهيم محمد، "الاستقراء عند الشاطبي ومنهج النظر في مدوناتنا الأصولية"، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثامنة، العدد ٣٠ (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م)، ص٥٥، ص٣٠-٣٥.

العلم...".[1] كما أحال عليهما في كثير من المواضع من تلك المقدمة.

والغزالي عندما تحدث عن المدرك السادس كان واضحا في عدم إلحاقه بالتواتر أو بالاستقراء، بل جعله مدركا خاصا، فهو ليس من باب الاستقراء؛ لأن الاستقراء عند الغزالي هو تتبع جزئيات الماهية الواحدة، كما لم يدخله ضمن التواتر لعدم توفر العدد المطلوب فيه، بل توجه به إلى قضية القرائن التي هي مسألة مطروقة ومألوفة عند الأصوليين. ومع أن هذا المسلك يصب في الواقع في مصب الاستقراء المعنوي إلا أن الغزالي لم يشأ أن يربطه بالاستقراء، بل ربطه بالقرائن.

وما تحدث عنه الغزالي في الاستدلال على المصلحة المقصودة للشرع يصب في خانة ما سماه الشاطبي بالاستقراء المعنوي، ولكن الغزالي كان حريصا على التفريق بين التواتر والاستقراء والقرائن، لأن الأول عنده من مدارك اليقينيات، والثاني من مدارك الظنون فقط، والقرائن مَصطلح مستقل.

إن الناظر فيما كتبه الغزالي في التنظير للاستقراء سواء في كتب المنطق أو في مقدمات المستصفى لا يجد فيها عُمْقًا وتحرُّرًا من قيود مصطلحات المنطق القديم، فالأمثلة التي يقدمها للاستقراء وينقضه على أساسها هي عادة أمثلة بسيطة وسطحية، مثل الاستدلال على كون فاعل العالم جسم، بناء على استقراءٍ للفاعلين من خياط، وبناء، وإسكاف، ونجار، ونساج وغيرهم، حيث أنهم أجسام، ومن ثم يستنتج أن الجسمية صفة ملازمة للفاعلية.[2] وهذا مثال لا يصلح للاستدلال به على نقض الاستقراء لأن الوصف الوحيد المشترك في هذا المثال بين "فاعل العالم" والفاعلين الآخرين هو إطلاق وصف الفاعل فقط، في حين أن طبيعة كل منهما تختلف تماما عن طبيعة الآخر، ومن ثم فإن دعوى الاستقراء في حدّ ذاتها لا تقوم،

---

(١) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢١.

(٢) الغزالي، معيار العلم، ص١٤٨-١٤٩؛ المستصفى، ج١، ص٥٥-٥٦.

ولو أن مدعي الاستقراء استقرأ آلهة حقيقية فوجدها تشترك في وصف ما لأمكن له أن ينسب ذلك الوصف إلى إله آخر من جنسها.

وفي مجال الفقهيات ركز الغزالي في تمثيله للاستقراء على استنباط أحكام فقهية جزئية من غير استناد إلى علة جامعة وإنما لمجرد وصف قد يكون عارضا. والمثال المشهور الذي ضربه الغزالي للاستقراء في الفقهيات -وظل يتكرر عند كثير من الأصوليين ممن جاء بعده- هو إثبات حكم صلاة الوتر بالقول بأنه تم استقراء جزئيات الفرض "من الرواتب وغيرها، كصلاة الجنازة، والمنذور، والقضاء، وغيرها" فثبت أن النبي ﷺ لم يصلها على الراحلة، في حين ثبت أنه صلى الوتر على الراحلة، فهذا دليل على أن ما يصلى على الراحلة هو نفل، وبذلك يثبت أن الوتر نفل وليس واجبا.[1] وعند التدقيق في هذا المثال يظهر وجود شك في إمكانية وقوع مثل هذا الاستقراء أصلا. فالمفترض في الاستقراء أن يقوم على استقراء كيفية أداء الرسول ﷺ للصلوات المفروضة، ولكن هل ثبت أصلا أن الرسول ﷺ نذر صلاة ثم لم يصلها على الراحلة حتى ندخل الصلاة المنذورة في الاستقراء؟ وهل ثبت عن النبي ﷺ أنه صلى صلاة قضاء حتى يكون ذلك محل استقراء للقضاء؟ وهل ثبت أن الرسول ﷺ صلى صلاة من الصلوات الخمس منفردا في السفر حتى يكون هناك احتمال صلاتها على الراحلة؟ أم أنه كان يصلي إماما بالناس ولا يمكن عمليا لشخص أن يصلي إماما بالناس وهو على الراحلة. وهل يمكن أصلا أداء صلاة الجنازة على الراحلة حتى تدخل في الاستقراء؟ فصلاة الجنازة لا تكون إلا على ميت مسجى على الأرض ينبغي دفنه بعد ذلك وهي أمور تحتاج إلى استقرار على الأرض حتى لو كان الناس في حال سفر. وبناء على ذلك فإن هذا المثال للاستقراء يبدو أقرب إلى أن يكون افتراضيا.

---

(١) الغزالي، معيار العلم، ص١٥٠؛ المستصفى، ج١، ص٥٥.

وكذلك الشأن في مثال المنع من الوقف بناء على أن استقراء التصرفات اللازمة من بيع ونكاح وعتق وخلع يفيد أنه لا يتبع فيها شرط العاقد،[١] فهو استقراء في غير محله لأن الوقف تبرع وهو مختلف عن العقود التي ذكرت، فضلا عن أن عدم لزوم شرط العاقد في بعضها مختلف فيه، كما هو الحال في النكاح.

ويبدو للباحث أن هناك عقبتان أساسيتان أسهمتا في تحجيم التنظير للاستقراء عند الغزالي ومن تبع طريقه من الأصوليين، أولاهما: هي التزامه بالمفاهيم الشائعة في عصره للمصطلحات المنطقية ومنها الاستقراء. فالغزالي قد حام في كتاباته كثيرا حول بعض ما يُعدّ في الحقيقة ضمن الاستقراء بمعناه الواسع، ولكن يبدو أن تقيُّده بالمصطلحات المنطقية الشائعة في عصره جعله لا يعدها من ضمنه. فمثلا ما تحدث عنه في مدارك اليقين وهو "التجربيات" هو في الواقع مما يمكن إدراجه ضمن مفهوم الاستقراء، وذلك مثل الحكم على النار بالإحراق، والقول بجاذبية الأرض، وجاذبية المغناطيس، وغيرها،[٢] ولكن الغزالي أرجع حكم العقل بتلك الأحكام العامة إلى قياس خفي، حيث يقول: "... وإذا تأملت هذا عرفت أن العقل قد ناله بعد التكرر على الحس بواسطة قياس خفي[٣] ارتسم فيه، ولم يشعر بذلك القياس، لأنه لم يلتفت إليه، ولم يشغله بلفظ، وكأن العقل يقول: لو لم يكن هذا السبب يقتضيه لما اطرد في الأكثر، ولو كان بالاتفاق لاختلف، وهذا الآن يحرك قطبا عظيما في معنى تلازم الأسباب والمسببات التي يعبر عنها باطراد العادات...".[٤] والواقع أن

---

(١) الغزالي، معيار العلم، ص١٥٠.

(٢) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٥٠-٥١.

(٣) مراد الغزالي بالقياس الخفي هنا يختلف عما يعبر عنه الحنفية في تعريف الاستحسان بالقياس الخفي، فمراد الغزالي بالخفاء هنا هو أن الحكم الذي وصل إليه العقل في هذه المسألة هو في حقيقته نتيجة قياس، وإن كانت طريقة الوصول إليه في الواقع لا تمر عبر صيغة صريحة للقياس. أما القياس الخفي الوارد في موضوع الاستحسان فهو بالنسبة لخفاء علة ذلك القياس (التي هي في الحقيقة العلة المؤثرة) على الناظر لأول وهلة مقارنة مع وصف ظاهر (هو في حقيقته غير مؤثر) قد يبدو له هو علة الحكم.

(٤) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٥١.

ما يتحدث عنه الغزالي هو كليات استقرائية قائمة على استقراء ناقص، ولكنه استقراء مدعوم بسنن كونية وضعها الله تعالى في هذا العالم، وهو ما عبّر عنه بتلازم الأسباب والمسببات واطراد العادات، وإن كان ابن سينا قد أنكر كون تلك المقدمات الأولية للقياس ثابتة بالاستقراء وإنما هي ثابتة على أساس وضوحها الذاتي،(١) إلا أنه يرد عليه سؤال: من أين جاء هذا الوضوح الذاتي؟ ولا يمكن أن يقال إن جميع مقدمات الأقيسة العقلية ناتجة عن علم ضروري، بل الواقع أن الكثير منها هو نتيجة استقراءات تمت عبر زمن طويل من خلال التجربة.

أما العقبة الثانية فهي: تناول الاستقراء في المباحث الأصولية على أساس أنه طريق من طرق استنباط الأحكام الفقهية الجزئية، وهو الأمر الذي سار عليه من جاء بعده من الأصوليين عند التنظير للاستقراء. ولا شك أن ما ذهب إليه الغزالي وغيره من الأصوليين بعده في حديثهم عن مكانة الاستقراء بناء على كونه طريقا لاستنباط الأحكام الفقهية الجزئية سليم ومنطقي. ولكن المشكلة هي تناوله بهذه الطريقة ومحاولة النظر إليه على أنه طريق من طرق استنباط الأحكام الجزئية، في حين أن أهميته تكمن في استخلاص القواعد العامة وليس في البحث عن أحكام الجزئيات، وإن كانت تلك الأحكام العامة التي يتوصل إليها بطريق الاستقراء قد تستخدم بعد ذلك في الاستدلال على بعض الجزئيات، ولكن تلك مرحلة أخرى لها شروطها في التطبيق.

وبعيدا عن التنظير نجد الغزالي -كما سبق ذكره- قد احتج بالاستقراء في موضع من كتابه المستصفى وأعطاه مكانة عالية، حيث جعله أقوى من النقل الصريح، ولكن ذلك الاستدلال لم يكن في قضية شرعية، بل في مسألة لغوية أصولية. فالغزالي في هذا الموضع استعمل الاستقراء بقصد الوصول إلى حكم كلي يكشف

---

(١) جعفر آل ياسين، المنطق السينوي: عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط١، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٨م)، ص٧٦.

عن القصد الذي وضعت له صيغة الأمر، دون أن يعود بعد ذلك للاستدلال بذلك الحكم الكلي على استعمال مفرد لصيغة الأمر في موضع من المواضع على صورة ما كان في صلاة الوتر. ويبدو أن الغزالي قد تحرر في هذا الموضع من قيود المنطق، حيث استدل بالاستقراء وربطه بالتواتر مع أنه كان قد فصل بينهما في مقدماته وعند حديثه عن التواتر في مباحث السنة النبوية. فوصف "تواتر الاستعمال" هنا ليس بالمعنى المنطقي للتواتر ولكنه بمعناه من حيث المضمون، وهو الذي جعله يميز بين الحقيقة والمجاز في استعمالات بعض الألفاظ.[١]

٢. تأسيس الشاطبي للاستقراء:

على عكس ما ذهب إليه الدكتور إبراهيم زين من أن الشاطبي قد راعته الطريقة التي نظم بها الغزالي نظريتي الحد والبرهان، والكيفية التي رتب بها مدارك العقول ومراتب اليقين،[٢] فإن انتقاد الشاطبي الصريح لنظرية الحد، وعدم تقيده بها، وارتقائه بالاستقراء إلى إمكانية إفادة اليقين، حتى ولو كان ناقصاً، يخالف ذلك الادعاء، إن لم نعتبره نقداً صريحاً لما فعله الغزالي. لقد رفض الشاطبي منذ البداية (في المقدمة الخامسة من كتاب الموافقات) إدخال أي مسألة من المسائل العلمية التي ليست هي من صلب علم أصول الفقه ضمن مباحثه، ومنها بطبيعة الحال المباحث المنطقية، كما أنه رفض في المقدمة التالية (المقدمة السادسة) الالتزام بالحدود المنطقية لأنها من جهة لا تليق بعامة الناس والشريعة إنما جاءت لعامة الناس، والتأليف فيها -خاصة فيما يتعلق بالتعريفات- يجب أن يسير على فهم الجمهور، ومن جهة أخرى لأن المناطقة أنفسهم اعترفوا بأن وضع التعريفات على مقتضيات نظرية الحد في المنطق أمر متعسر إن لم يكن متعذراً، ومن ثم فهو يرى

---

(١) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢٥٧-٢٥٨.

(٢) إبراهيم زين، "الاستقراء عند الشاطبي"، ص٢٩.

أن بذل الجهد في مثل ذلك الأمر تكلف وطلب لما لا ينبغي طلبه.

واضح من أسلوب الشاطبي أنه لم يكن متقيداً تقيداً تاماً بمدلولات المصطلحات المنطقية كما هو الحال عند الغزالي، وفي الوقت نفسه لم تكن له حساسية مفرطة ضد المنطق بحيث يرفضه رفضا تاما، بل إنه يستخدم الاستدلالات والمصطلحات المنطقية في كثير من المواقع من كتابه، وليس ذلك فشلا منه في تطبيق نظرته إلى نظرية الحد،[1] بل لأنه أمر لا مفكّ منه، حيث أن المنطق ليس شرا، بل فيه ما يعين على التفكير والاستدلال السليمين، ولكن المحذور هو المبالغة في استعماله والتقيُّد برسومه وشكلياته، وهو الأمر الذي كان يرفضه الشاطبي، فهو كان يتحرّى في تعريفاته الدقة وأن تكون جامعة مانعة قدر الإمكان عند الحاجة إلى ذلك، ولكن دون التقيُّد بالشكليات التي وضعها المناطقة وفي جميع التعريفات، وكان يستخدم المصطلحات المنطقية ولكن دون التقيُّد الحرفي بدلالاتها وظلالها المنطقية، بل كثيرا ما يميل بها إلى مدلولاتها اللغوية سواء منها الوضعية أو الاستعمالية.[2]

وربما كان هذا هو السر الذي جعله يمزج بين التواتر والاستقراء ليخرج بمصطلح "الاستقراء المعنوي" الذي هو مزيج بين الاستقراء بمفهومه الضيق في المنطق اليوناني والتواتر المعنوي عند علماء المسلمين. لقد كان الغزالي حريصا على التفريق بين التواتر والاستقراء، ولم يشأ ربطهما ببعضهما البعض، أما الشاطبي فقد سار على خلاف ذلك، حيث ربط بين الاستقراء والتواتر، بل ذهب إلى حد جعل

---

(١) يفهم ذلك من كلام الدكتور فريد الأنصاري عند حديثه عن استخدامات الشاطبي للمصطلحات المنطقية، ومن ذلك قوله: "... وطبعا قل ما يبلغ تطبيق النظر في نظرية ما تمام ما هو مرسوم في تصورها، ولو كان القائم بالتطبيق هو واضع النظرية ذاته" المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص١٩٤.

(٢) انظر تعليقاً على استعمالات الشاطبي للمصطلحات المنطقية في: فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ١٩٣ وما بعدها.

الاستقراء نوعاً من أنواع التواتر، حيث يقول في معرض الحديث عن وجود الأدلة القطعية في الشريعة، وأن آحاد الأدلة التي تتصف بذلك نادرة: "وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق؛ ولأجله أفاد التواتر القطع وهذا نوع منه. فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب، وهو شبيه بالتواتر المعنوي".[١]

و"الاستقراء المعنوي" عند الشاطبي هو الأمر "الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة؛ على حد ما ثبت عند العامة جود حاتم، وشجاعة علي رضي الله عنه وما أشبه ذلك".[٢] والشاطبي بربطه بين الاستقراء والتواتر المعنوي، وإدراجه للاستقراء ضمن التواتر قد تجاوز تنظير المنطق القديم للاستقراء وأوجد له أسسا جديدة ذات جذور أصيلة في العلوم الشرعية.[٣]

أما عن عمل الشاطبي لتجاوز ما يصطلح عليه بـ"مشكلة الاستقراء الناقص" التي هي كيفية تسويغ تعميم حكم الجزئيات التي تم تصفحها وفحصها إلى تلك التي لم يتم تصفحها ولا فحصها، فإن الشاطبي بين أن المقصود بأوصاف القطع والعموم والكلية عند الحديث عن نتيجة الاستقراء وتعميماته هي الأوصاف العادية التي تقضي العادة بكونها كذلك، وليس من اللازم أن تكون عقلية محضة، كما وضع ضوابط كثيرة لبيان كيفية تجاوز مشكلة الاستقراء الناقص.[٤]

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج١، ص٢٤.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٣٩.

(٣) انظر في كيفية ربط الشاطبي بين الاستقراء والتواتر المعنوي: نعمان جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ص٢٦٣-٢٦٦.

(٤) انظر تفاصيل مقترح الشاطبي لحل مشكلة الاستقراء الناقص في: نعمان جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ص٢٧٢-٢٨٢.

وقد وقع للدكتور إبراهيم زين التباس عندما ذهب إلى أن قضايا الاستقراء والقطع والظن واليقين والاطراد والكلية عند الشاطبي تندرج تحت ما فعله من إعادة النظر في فهم الصلة بين العلم والعمل، وأن محور كتاب الشاطبي هو تجاوز ثنائية العلم والعمل عند المتكلمين، وهو بذلك يكون قد حلّ الجانب النفسي للاستقراء.(١) والواقع أن العلم الذي يتحدث عنه علماء الكلام سواء في علم الكلام أو عند كتابتهم في علم الأصول هو بمعنى اليقين والقطع، ويقابله العمل وهو في استعمالهم ذلك بمعنى الظن الغالب الذي يعمل به عادة، فهم عندما يقولون -مثلا- إن خبر الواحد يفيد العمل لا العلم، يعنون أنه يفيد الظن الذي يُعمَل به وليس القطع. أما ما يقصده الشاطبي عند حديثه عن العلم والعمل، فلا علاقة له بهذا، وإنما استعمل مصطلحي "العلم، والعمل" بالمعنى العام لهذين المصطلحين وليس بالمعنى المنطقي، فالعلم هو ما يكتسبه الإنسان من معارف يثق بها ويعتقد صحتها، والعمل هو ترجمة العلم إلى تطبيق في الحياة العملية. ومما ينفي نفيا مطلقا ما توهمه الدكتور إبراهيم زين (أن الشاطبي استعمل مصطلحي العلم والعمل بمعنى القطع والظن) تعبير الشاطبي بـ"العلم الملجئ إلى العمل"، فلو كان مقصوده العلم بمعنى اليقين والعمل بمعنى الظن فكيف تستقيم هذه العبارة فيكون اليقين ملجئا إلى الظن؟

الواقع أن الشاطبي عند حديثه عن العلاقة بين العلم والعمل لم يكن يتحدث عن مسألة منطقية نظرية، وإنما كان يتحدث عن مسألة سلوكية شرعية، وهي أن العلم في الإسلام لا تتم فائدته سوى بالعمل به. وهو بذلك ينتقد طريقة من صار يتخذ العلم للتكسُّب، أو للتزين فقط، ويؤكد على العودة بالعلاقة بين العلم والعمل إلى ما كان عليه السلف الصالح. ولا يظهر من كلام الشاطبي عن العلاقة بين العلم والعمل أي ربط لهما بالاستقراء ولا بمسألتي القطع والظن.

---

(١) إبراهيم زين، "الاستقراء عند الشاطبي"، ص٣٦، ٤٠.

ومن الفروق بين نظرتي الشاطبي والغزالي إلى الاستقراء الفرق في النظر إلى مجال استخدامه، فالغزالي عند تنظيره للاستقراء أراد استخدامه في العلوم الشرعية بوصفه منهجا من مناهج استنباط الأحكام الفقهية الجزئية كما هو واضح من الأمثلة التي أوردها، وهي الطريقة التي سار عليها من جاء بعده من أصوليي المذهب. وما دام الاستقراء يراد له الاستعمال بهذا الطريق فإنه من المعقول أن يكون صالحا للظنيات فقط لا للقطعيات، وأن لا تكون له مكانة كبيرة في الفقه والأصول.

أما الشاطبي فإنه لم يحاول أصلا استعمال الاستقراء بهذا الطريق، ولا سعى للتنظير له على أساس أنه طريق من طرق استنباط الأحكام الجزئية، بل جعله منهجا لاستخلاص مقاصد الشريعة العامة منها والخاصة، وهي التي لا يمكن استخلاصها سوى بتتبع جزئيات كثيرة من النصوص .والأحكام الشرعية، أو الاستدلال على مسائل أصولية يرى الشاطبي أن أفضل طريق لإثباتها هو الاستقراء. وبذلك يكون الشاطبي قد تجاوز إحدى النقائص التي وقع فيها من سبقه من المنظرين للاستقراء، وهي بحثه في إطار الأدلة الشرعية المستعملة في تحصيل الأحكام الفقهية الجزئية. ولا شك أن هذا التجاوز قد فتح له آفاقا واسعة في الاحتفاء بالاستقراء ومحاولة جعله أساس استدلالاته على العمومات والكليات.

أما ما ذهب إليه الدكتور إبراهيم زين بقوله: "يجب أن نؤكد أن الإمام الشاطبي قد فهم من قراءته للمستصفى أن السبيل الأوحد في الاحتجاج للمقاصد هو الاستقراء بالكيفية التي بينها الإمام الغزالي في الاحتجاج لمقاصد الشريعة"،[١] فهو محاولة لقراءة ما كتبه الشاطبي في الموافقات على أنه امتداد لما كتبه الغزالي في المستصفى، وحتى إذا سلمنا بأن الشاطبي أخذ من الغزالي منهج الاستدلال على

---

(١) إبراهيم زين، "الاستقراء عند الشاطبي"، ص٣٨.

مقاصد الشريعة، فإن الشاطبي قد جعل الاستقراء محور استدلاله على قضايا أخرى كثيرة في علم أصول الفقه، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك.[١]

وكون الاستقراءات الكلية التي استخرجها الشاطبي -كما يرى الدكتور إبراهيم زين-[٢] لا تخرج عن المعاني التي أشار إليها العلماء من قبله لا يقلل من أهمية عمله، ومن إبرازه منهج الاستقراء في الاستدلال للقضايا الكلية. ولا عيب إذا لم يأت الشاطبي بمعاني لم يسبقه إليها أحد من العلماء، فغالب المعاني الأساسية موجودة في القرآن الكريم والسنة النبوية، ولم يأت بها أحد من العلماء، وفضل العالم يكون في جهده في إبراز تلك المعاني وربطها بواقع الحياة، وليس دائماً في ابتكارها. والجديد في جهد الشاطبي في موضوع الاستقراء ليس هو ابتكاره من العدم، بل تحريره من التهميش النظري الذي لقيه في المنطق القديم، وربطه بموضوع التواتر الذي يحظى بكثير من الحفاوة لدى علماء المسلمين، وإخراجه -من الناحية النظرية- من المضيق الذي حصرته فيه كتب الأصول حين اكتفت بالبحث في إمكانية جعله طريقا لاستنباط الأحكام الجزئية، ثم إبراز المجال الحقيقي الذي ينبغي لهذا المنهج أن يعمل فيه. وكفى بهذه الجهود إسهاما في تطوير مباحثه.

---

(١) انظر في إسهامات الشاطبي في مجال الاستقراء:

Soualhi, Imam al-Shatibi's Induction: From Mere conjecture to Methodic Status; Hallaq, "On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunni Legal Thought" in Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam, pp.3-31.

صوالحي، "الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي: نموذج الشاطبي في الموافقات"، ص٥٦-٩١؛ نعمان جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ص٢٨٣-٢٩١.

(٢) إبراهيم زين، "الاستقراء عند الشاطبي"، ص٣٩.

٣- تأصيل محمد الطاهر بن عاشور للاستقراء:

سار ابن عاشور على طريق الشاطبي في الحفاوة بالاستقراء خاصة في مجال استخلاص مقاصد الشريعة، وجعله أول مسلك من مسالك الكشف عن مقاصد الشارع وأعظمها قدرا ونفعا،[1] كما جعله دليلا كليا يستدل به على بعض الأحكام الجزئية.[2]

ولم أجد عند دراسة موقف ابن عاشور من الاستقراء من الناحية النظرية فرقا كبيرا بينه وبين الشاطبي.[3] غير أن الدكتور إبراهيم زين يرى أن ابن عاشور جعل "مادة إعمال الاستقراء هو القرآن الكريم ومتواتر السنة النبوية"[4] وبذلك فإن "الناظر في تحليل ابن عاشور لكيفية استخدام الاستقراء في إثبات المقاصد يجزم يقينا بمعرفته الدقيقة لحدود ذلك المنهج... ويحق لنا أن نقول بأنه قد أعاد بناء الاستقراء بكيفية تبلغ اليقين المَرجو، ولا توقعنا في المغالطات التي وقع فيها الشاطبي من قبل".[5]

هذا كلام فيه نظر؛ إذ أن ابن عاشور جعل مادة الاستقراء آحاد الأدلة الجزئية وأغلبها من سنة الآحاد، والأمثلة التي أوردها على ذلك في غاية الوضوح، بل ربما لم يقع فيها حديث متواتر، كما لم يرد فيها نص قرآني. أما عمومات القرآن فلم يجعلها

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص١٢٥.

(٢) ابن عاشور، محمد الطاهر، حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات التنقيح (تونس: مطبعة النهضة، ١٣٤١هـ) ج٢، ص٢٢٤. نقلا عن: إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عن الإمام محمد الطاهر بن عاشور (هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م) ص٣٥٦.

(٣) انظر في تفصيل موقف ابن عاشور من الاستقراء: نعمان جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ص٢٩٥ وما بعدها.

(٤) إبراهيم زين، "الاستقراء عند الشاطبي"، ص٥٥.

(٥) إبراهيم زين، "الاستقراء عند الشاطبي"، ص٥٧.

ابن عاشور مادة للاستقراء، بل جعلها مفيدة للمقاصد بمفردها، كما جعل السنة المتواترة طريقا مستقلا وليس مادة للاستقراء.[1] هذا فضلا عن أن ابن عاشور لم يتحدث كثيرا عن الجانب النظري من الاستقراء، ولم يُعِدْ بناءه، بل أكد ما ذهب إليه الشاطبي من أنه أعظم طريق لإثبات المقاصد الشرعية، ثم استخدمه بعد ذلك عمليا في استخلاص جملة من مقاصد الشريعة العامة والخاصة.

أما القول بأن ابن عاشور أعاد بناء الاستقراء بكيفية تبلّغ اليقين المرجو منه، فإن الواقع أن كلام ابن عاشور عما يفيده الاستقراء غير واضح، فهو عند حديثه عن طرق الكشف عن مقاصد الشارع جعل استقراء جزئيات مبنية على أحاديث آحاد مفيدة لليقين والعلم، وعبّر عنها بمصطلحات "الجزم"، و"اليقين"، و"العلم" وهي مصطلحات مرادفة للقطع منافية للظن.[2] ولكنه ذكر بعد ذلك في مبحث "مقاصد الشريعة مرتبتان: قطعية وظنية" كلاما يفيد أن الاستقراء المفيد للقطع هو ما كان باستقراء عمومات القرآن الكريم. وهو وإن لم يصرح بحصر القطع في ذلك النوع من الاستقراء، حيث قال: "مثال المقاصد الشرعية القطعية ما يؤخذ من متكرر أدلة القرآن..."،[3] إلا أنه ربما يفهم من عده مقصد "منع الإضرار" قريبا من القطع (في حين عدّه الشاطبي مقصدا قطعيا) أنه يشترط لقطعية نتيجة الاستقراء أن تكون مادته عمومات قطعية الثبوت. ولذلك علق على أدلة مقصد "منع الضرر" بأنها وإن كانت كثيرة إلا أنها أدلة جزئية، والدليل العام منها هو قوله ﷺ "لا ضرر ولا ضرار" وهو خبر آحاد غير قطعي.[4]

---

(١) ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي (كوالالمبور: دار الفجر، عمان: دار النفائس، ط١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م) ص١٣٧-١٤٠.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص١٣٧-١٣٨.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص١٧١.

(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص١٧٢. انظر في تفصيل موقف ابن عاشور من نتيجة الاستقراء: نعمان جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ص٢٩٧-٣٠٢.

خلاصة:

خلاصة هذا البحث أن الاستقراء منهج أصيل في البحث العلمي عند علماء المسلمين في العلوم الشرعية والكونية. وقد استخدمه المتقدمون من الفقهاء والأصوليين، وكان له السهم الأكبر في صياغة القواعد الأصولية والفقهية، ولكنه من الناحية النظرية لم يجد طريقه مبكرا إلى كتب أصول الفقه، وحتى عندما دخل مباحث الأصول على يد الغزالي (في المقدمات) ومن جاء بعده من الأصوليين ضمن مباحث الأدلة، لم يلق العناية المطلوبة في التنظير له. ويبدو أن ذلك عائد من جهة إلى ظلاله المنطقية، حيث كانت له مكانة ثانوية في المنطق الأرسطي، وإلى الوجهة التي وجهه إليها المنظرون له من الأصوليين، حيث نظَّروا له بوصفه منهجا من مناهج استنباط الأحكام الجزئية، وهو هدف لا ينسجم مع طبيعته.

وقد بقي الاستقراء من الناحية النظرية حبيس ذلك القصور إلى أن جاء الشاطبي -الذي تحرر من قيود وظلال المنطق في بحثه الأصولي- فأعاد التأسيس له بربطه بمفهوم التواتر المعنوي وإخراجه من المضيق الذي وضعه فيه المنطق الأرسطي، كما وجَّهَ استعماله إلى الطريق الأسلم الذي سنَّه المتقدمون من العلماء، وهو استخدامه في استخراج المبادئ والقواعد العامة والأحكام الكلية، ومنها التعرف على مقاصد الشريعة العامة والخاصة.

الفصل الخامس
الاستحسان

مدخل

دأب الإمام أبو حنيفة رحمه الله على استعمال لفظ الاستحسان في مجالسه العلمية أثناء تقليب وجوه النظر في المسائل الفقهية. ومن المعلوم أنه لم يُنْقَل إلينا شيء من تآليف أبي حنيفة في الفقه أو الأصول حتى نرجع إليه وننظر في مضمونه لتحديد مراده من عبارات الاستحسان التي كان يستخدمها. وكل ما نُقل إلينا من عبارات الاستحسان التي كان يستخدمها هو روايات تلاميذه، وعلى رأسهم محمد بن الحسن الشيباني.

الملاحظ على عبارات محمد بنَ الحسن الشيباني التي ورد فيها لفظ الاستحسان -سواء منها ما كان منسوباً إلى أبي حنيفة أم ما كان من اجتهاداته هو- الإجمال وعدم تفصيل وجه الاستحسان. انظر -مثلا- إلى العبارات الآتية من كتاب الأصل لمحمد ابن الحسن الشيباني:

"قلت فإن كانَت السَّجْدَة في وسط السُّورَة كيفَ يصنع لها؟ قال: يسْجد لها، ثمَّ يقوم فَيقْرَأ ما بقي أَو ما بدا لهُ منْهَا، ثمَّ يرْكَع. قلت: فإن أراد أن يرْكَع بالسَّجْدَة بعَينهَا هل يُجْزيه ذلك؟ قال: أما في القياس فالركعة في ذلك والسجدة سَوَاء؛ لأن كل ذلك صَلَاة، ألا ترى إلى قول الله تعالى في كِتَابه: (وخَرَّ رَاكِعًا) وتفسيرها خَرَّ سَاجِدا، والركعة والسجدة سَوَاء في القياس، وأما في الاسْتِحْسَان فَإِنَّهُ يَنْبَغِي لَهُ أَن يسجدها، وبالقياس نَأْخُذ."[1]

---

(١) الشيباني، محمد بن الحسن، كتاب الأصل المعروف بالمبسوط، تصحيح وتعليق أبي الوفاء الأفغاني (بيروت: عالم الكتاب، ط١، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م) ج١، ص٣١٦.

"وإن حَلَفَ لا يَشْتَري طعاما ولا نيَّة لهُ فاشْترى حِنْطَة أَو دقيقًا أَو تَمرا أَو شَيْئا من الفَوَاكه ممَّا يُؤْكَل فإنه يَحْنَث في القيَاس، وأما في الاسْتِحْسَان فَيَنْبَغي أن لا يَحْنَث إلَّا فِي الخبز والحِنْطَة والدقيق."(١)

"قلت: أَرَأَيْت رجلاً كَاتَبَ عَبْدًا لَهُ أو أَمَةً لَهُ مُكَاتبَة فَاسِدَة، ثمَّ مَاتَ السَّيِّد قبل أَن تُؤدِّي: ما حالها؟ قال: هي مَمْلُوكَة للورَثَة، وتبطل الـمُكَاتبَة. قلت: أَرَأَيْت إن أَدَّت إلى الورَثَة الـمُكَاتبَة بعد موت السَّيِّد؟ قَال: تُعْتق في الاسْتِحْسَان. قلت: فهَل تُعْتق في الْقيَاس؟ قَال: لا. قلت: بالقِيَاس تَأْخُذ أم بالاستحسان؟ قَال: لا، بل بالاستحسان."(٢)

وقد يذكر أحياناً تعليلاً مجملاً لوجه الاستحسان، ومثال ذلك ما يأتي:

"قلت: أرَأَيْت رجلا كاتب عبدا لهُ على أَن يَخْدمه شهرا، هل تجوز هذه الـمُكَاتبَة؟ قال: نعم. قلت: لِـمَ، والخدمة غيرَ معْلُومَة؟ قال: أستحسن ذلك؛ أَلا ترى أَنَّا نُجيز الـمُكَاتبَة على مَال ليس بمَعْلُوم!"(٣)

هذه هي العبارات الـمُجْمَلة التي نُقل من خلالها الاستحسان الحنفي، وظاهر هذه العبارات يوهم بأن الاستحسان شيءٌ خارجٌ عن النص والقياس.

وتجدر الإشارة إلى أن العبارات التي تتحدث عن تفاصيل الاستحسان -من خلال بيان أنواعه ودليل الاستحسان في كل مسألة- لم تكن موجودة في ذلك الوقت، بل ظهرت في كتابات علماء الحنفية بعد ذلك بوقت طويل نتيجة للسجالات العلمية حول الموضوع.

لقد كان من الطبيعي لمن اطلع على تلك العبارات الـمُجْمَلة حول الاستحسان -

---

(١) محمد بن الحسن الشيباني، كتاب الأصل، ج٣، ص٣٩١.

(٢) محمد بن الحسن الشيباني، كتاب الأصل، ج٣، ص٤٢١.

(٣) محمد بن الحسن الشيباني، كتاب الأصل، ج٣، ص٤١٥.

مثل تلك التي ذكرها محمد بن الحسن الشيباني- أن يستغربها: فالقياس بجميع معانيه كان معروفا ومقبولا من طرف جماهير العلماء، أما هذا االاستحسان الذي يُتْرَك من أجله القياس، ودون أن يكون له دليل شرعي ظاهر، فهو أمر غريب!

هذا هو الذي جعل العلماء الذين اطلعوا على تلك العبارات ينكرون الاستحسان، ويشنون حملة لنقضه، ومنهم الإمام الشافعي.

إن النظر فيما كتبه الشافعي في نقض الاستحسان يُظهر أنه فهم من عبارات الحنفية أن الاستحسان قول خارج عن الاجتهاد المشروع القائم على النصوص الشرعية والقياس عليها. يقول الشافعي: "والاجتهاد لا يكون إلا على مطلوب، والمطلوب لا يكون أبدا إلا عَيْنٌ قائمةٌ تُطْلَبُ بدلالة يُقْصَدُ بها إليها، أو تَشْبيه على عَيْن قائمة. وهذا يُبيّن أنّ حراما على أحد أن يقول بالاستحسان إذا خالف الاستحسان الخبر. والخبر -من الكتاب والسنة- عَيْنٌ يَتَأَخَّى معناها المجتهدُ ليُصيبَهُ، كما البَيْتُ[١] يتأخَّاه من غاب عنه ليُصيبَهُ، أو قصده بالقياس."[٢] فالاجتهاد يكون إما بناء على دلالة النصوص الشرعية، أو بالقياس عليها، مع العلم أن مفهوم القياس عند الشافعي واسع، وهو يطابق مفهوم الاجتهاد.[٣] ويقول الشافعي بعد ذلك: "ولو جاز تعطيل القياس جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خَبَرٌ بما يحضرهم من الاستحسان. وإن القول بغير خَبَر ولا قياس لغير جائز."[٤]

هكذا إذًا فهم الشافعي وعلماء عصره الاستحسان من العبارات الواردة في كتب

---

(١) مراده بالبيت الكعبة، يتأخاها في الصلاة من لا يراها بناء على الاجتهاد.

(٢) الشافعي، الرسالة، ص٥٠٣-٥٠٤.

(٣) انظر بحث المؤلف عن العلاقة بين القياس والاجتهاد عن الإمام الشافعي. البحث متوفر على الرابط: http://www.feqhweb.com/vb/t11775.html

(٤) الشافعي، الرسالة، ص٥٠٥.

تلاميذ أبي حنيفة؛ فسبب إنكارهم على عبارات الاستحسان الواردة في كتب الحنفية هو أنها كانت غامضة مجرَّدة عن ذِكْرِ وَجْهِ الاستحسان ودليله، وهي العبارات التي جعلت ظاهِرَهُ أَنَّهُ شيءٌ زائدٌ عن النصوص الشرعية والقياس عليها.

لا شك أن ما كان يُعبّر عنه أبو حنيفة بالاستحسان هو وجهٌ من وجوه الاستدلال، وله سنده في ذلك من المنقول أو المعقول، ولم يكن شيئا خارجا عن مدلول النصوص الشرعية والقياس عليها، ولكن الروايات التي نُقلت عن أبي حنيفة لا تذكر -عادة- وَجْه ذلك الاستدلال وسَنَدَهُ، والعلماء الذين حكموا على الاستحسان الحنفي حكموا عليه من خلال تلك الكتابات المجردة عن الدليل.

يقول الجصاص في كتابه: **الفصول في الأصول**، وهو من أقدم ما وصلنا من كتب الأصول الحنفية: "تكلم قوم من مخالفينا في إبطال الاستحسان حين ظنوا أن الاستحسان حُكم مما يشتهيه الإنسان ويهواه، أو يلذه، ولم يعرفوا معنى قولنا في إطلاق لفظ الاستحسان."(١)

ونتيجة لذلك الإنكار الذي قُوبلَت به عبارات الاستحسان -المنسوبة إلى أبي حنيفة- انبرى علماء المذهب الحنفي لبيان أن ما كان يُعبِّر عنه أبو حنيفة بالاستحسان هو اجتهادات قائمة على أدلة من المنقول أو المعقول، وأنها من صميم الاجتهاد المشروع، وليست خارجة عنه. وبعد رحلة طويلة من السجال العلمي حول موضوع الاستحسان وضع الحنفية تصورا متكاملا له.

يقول الجصاص: "وجميع ما يقول فيه أصحابنا بالاستحسان فإنهم إنما قالوه مقرونا بدلائله وحججه، لا على جهة الشهوة واتباع الهوى، ووجوه دلائل الاستحسان موجودة في الكتب التي عملناها في شرح كتب أصحابنا."(٢) ويقول:

---

(١) الجصاص، أحمد بن علي الرازي، الفصول في الأصول، تحقيق عجيل النشمي (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط٢، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م)ج٤، ص٢٢٣.

(٢) الجصاص، الفصول في الأصول، ج٤، ص٢٢٦.

"وقد سمى أصحابنا عموم الكتاب والسنة في بعض الأحوال استحسانا، وكذلك الإجماع والقياس."[١]

وبعد أن تمكن علماء الحنفية من وضع تصوُّر مقبول حول مفهوم الاستحسان، خَفَتَ النزاع حوله، وصار كثير من علماء الأصول يُعبّرون عن الخلاف الواقع حوله بأنه خلاف لفظي. فالغزالي -مثلا- أورد بيان الكرخي ومن جاء بعده من علماء الحنفية لمفهوم الاستحسان، وأنه أجناس، منها العدول بحكم المسألة عن نظائرها بدليل خاص من القرآن أو من السنة، وعقب على ذلك بقوله: "وهذا مما لا يُنْكَر، وإنما يرجع الاستنكار إلى اللفظ، وتخصيص هذا النوع من الدليل بتسميته استحسانا من بين سائر الأدلة."[٢]

وقد لخص الشوكاني ذلك في قوله: "قال جماعة من المحققين: الحق أنه لا يتحقَّقُ استحسانٌ مُخْتَلَفٌ فيه؛ لأنهم ذكروا في تفسيره أمورا لا تصلح للخلاف؛ لأن بعضها مقبول اتفاقا، وبعضها متردد بين ما هو مقبول اتفاقا ومردود اتفاقا."[٣] ثم ختم مبحث الاستحسان بقوله: "فعرفت بمجموع ما ذكرنا أن ذكر الاستحسان في بحث مستقل لا فائدة فيه أصلا؛ لأنه إن كان راجعا إلى الأدلة المتقدمة فهو تكرار، وإن كان خارجا عنها فليس من الشرع في شيء."[٤]

والملفت للنظر أنه على الرغم من غموض مفهوم الاستحسان عند علماء المذهب الحنفي -الذي يعد منشأ ذلك المصطلح- بدليل اضطرابهم في تحديد ذلك المفهوم،

---

(١) الجصاص، الفصول في الأصول، ج٤، ص٢٢٨.
(٢) الغزالي، المستصفى، ج١، ص٢١٦.
(٣) محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق شعبان محمد إسماعيل (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م) ج٢، ص٦٨٩.
(٤) الشوكاني، إرشاد الفحول، ج٢، ص٦٩١.

إلا أن الإصرار على استخدام ذلك المصطلح أدى إلى فرضه واقعاً عملياً، وتثبيته مبحثا دائماً في كتب أصول الفقه، بل وأدى إلى تسرُّبه إلى المذاهب الفقهية الأخرى، خاصة المذهب المالكي، حتى شاع القول بأن الاستحسان أصل من أصوله، بل وصل الأمر إلى نسبته إلى الإمام مالك وأنه كان يرى الاستحسان تسعة أعشار العلم!

وقد كنت دائما ألاحظ عند دراستي لموضوع الاستحسان ما فيه من اضطراب وخلط منهجي، وهو الأمر الذي جعلني أتوجه إلى دراسته دراسة نقدية تغوص في جذوره، وتتجاوز الأحكام النمطية التي انتشرت في كتب المتأخرين من الأصوليين.

المبحث الأول

الاستحسان في المذهب الحنفي

دأب الإمام أبو حنيفة رحمه الله على استعمال لفظ الاستحسان في مجالسه العلمية أثناء تقليب وجوه النظر في المسائل الفقهية. وتناقل عنه تلاميذه وأتباعه هذا الاستعمال، ولكنهم لم يحددوا حقيقة ذلك المصطلح، واضطربوا في ذلك اضطرابا كبيرا. ويسعى هذا البحث إلى تحقيق مفهوم الاستحسان عند أبي حنيفة: هل كان يستعمل هذا اللفظ بالمعنى الذي استقر عليه تعريفه عند أتباع مذهبه؟ أم أنه كان يستعمله بمعنى آخر؟ ومن أجل تحقيق ذلك يقوم الباحث بالنظر في التطورات التاريخية التي مرّ بها مفهوم الاستحسان عند علماء المذهب الحنفي، وتناولها بالتحليل والنقد بغرض استخلاص النتائج.

المطلب الأول: تطور تعريف الاستحسان في المذهب

أحاط الغموض باستعمالات لفظ الاستحسان عند أبي حنيفة منذ وقت مبكر،[1] وقد أدى ذلك إلى عدم وضوح مفهومه حتى عند علماء المذهب، وهو الأمر الذي يدل عليه اضطراب عباراتهم في تعريفه وبيان حقيقته، ويلخص ذلك قول عبد العزيز البخاري:

"واختلفت عبارات أصحابنا في تفسير الاستحسان الذي قال به أبو حنيفة رحمه الله. قال بعضهم: هو العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه... ولكن لم

---

(١) مما يؤكد وجود غموض حول ذلك المفهوم منذ وقت مبكر ما كتبه الشافعي في نقد الاستحسان، وهو أمر لا يعقل تفسيره بأن الإمام أبا حنيفة كان يقول بالرأي المجرد والتشهي والتلذذ، كما أنه يبعد تفسيره بما هو في كتب المتأخرين من الحنفية من أن الشافعي لم يفهم المقصود بالاستحسان، أو أنه كان متحاملا. ولكن أقرب تفسير لذلك هو الغموض وعدم الضبط الذين كانا يلفان استعمالات هذا المصطلح عند ناقليه عن أبي حنيفة.

يدخل في هذا التعريف الاستحسان الثابت بدليل آخر غير القياس، مثل ما ثبت بالأثر أو الإجماع والضرورة... وقال بعضهم: هو تخصيص قياس بدليل أقوى منه، وهذا اللفظ وإن عمّ جميع أنواع الاستحسان، ولكنه يشير إلى أن الاستحسان تخصيص العلة، وأنه ليس بتخصيص. وعن الشيخ أبي الحسن الكرخي رحمه الله أن الاستحسان هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حُكِمَ به في نظائرها إلى خلافه لوَجْه أقوى يقتضي العدول عن الأول، ويلزم عليه أن يكون العدول عن العموم إلى التخصيص وعن المنسوخ إلى الناسخ استحسانا وليس كذلك... وقال بعض أصحابنا الاستحسان هو القياس الخفي، وإنما سُميّ به لأنه في الأكثر الأغلب يكون أقوى من القياس الظاهر فيكون الأخذ به مستحسنا...".[١]

يعود سبب هذا الاضطراب إلى أنه لم يرد عن أبي حنيفة تصريح بمفهوم ما كان يعبّر عنه بـ"الاستحسان" ولا ضوابطه، ولا مفهوم القياس الذي كان يُستخدم في مقابله، وما ورد عبارات مطلقة. كما أن الصاحبين لم يضبطا مرادهم بالاستحسان ولا بالقياس المقابل له، كما هو معهود عند أهل الاصطلاح في الأجيال التي جاءت فيما بعد.[٢] وحتى الجزء المعنون له بـ"كتاب الاستحسان" من كتاب "**الأصل**" للإمام محمد بن الحسن ليس فيه أي حديث عن مفهوم الاستحسان ولا القياس المقابل له،[٣] بل لم يرد فيه لفظ الاستحسان سوى في موضع واحد، كان بمعناه اللغوي الذي يعني التفضيل، حيث قال: "فإني استحسنت له أن لا يعجل بقتله حتى ينظر أيأتيه بشاهد آخر أم لا؟ وإن قتله قبل أن يتأنى كان عندي في سعة، ولكن التثبّت أفضل".[٤]

---

(١) عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، وضع حواشيه عبد الله محمود محمد عمر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، ج٤، ص٤-٥.

(٢) محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام (بيروت: دار النهضة العربية، ط٢، ١٤٠١هـ)، ص٣٣٠-٣٣١.

(٣) وربما لذلك قال البركتي إن المقصود بكتاب الاستحسان "استخراج المسائل الحسان"، وليس ما اصطلح عليه المتأخرون بهذا المصطلح. البركتي، قواعد الفقه، ج١، ص١٧٢.

(٤) محمد بن الحسن الشيباني، كتاب الأصل، ج٣، ص١٢٤. جاء ذلك في معرض الحديث عمن حكم له الحاكم بالقصاص من قاتل أبيه، ولكنه قبل أن يتمكن من التنفيذ شهد عنده شاهد عدل أن الجاني قتل أباه بحق وليس ظلما، وادعى الجاني أن له شاهدا عدلا آخر يشهد بمثل تلك الشهادة.

من أوائل التعريفات المنقولة تعريف الكرخي (ت٣٤٠هـ) حيث عرّف الاستحسان بأنه: " أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حُكِمَ به في نظائرها إلى خلافه لوَجْه أقوى يقتضي العدول عن الأول."[1] وعلى الرغم من أن هذا التعريف يبدو الأقرب إلى حقيقة الاستحسان عند أئمة المذهب، إلا أن من جاء بعده من فقهاء المذهب رفضوه واعترضوا عليه بكونه غير مانع. ويبدو أن الاعتراض عليه لم يكن بسبب عدم مطابقته لاستعمالات مؤسسي المذهب، وإنما لاعتبارات فنية من جهة، وتحكيماً للمفهوم الذي أُعطي للاستحسان في مرحلة متأخرة من جهة أخرى. فالاعتبار الفني لرفضه هو كونه لم تتوفر فيه شروط الحد التي كثُر اهتمام المتأخرين من الأصوليين بها بسبب تأثرهم بالحدود المنطقية، وهو ما لم يكن يهتم به كثيرا جيل التأسيس من العلماء، أما الاعتبار الثاني فهو ميلهم إلى عدّ الاستحسان أصلا مستقلا مقابلا للقياس!

وتدقيق النظر في تعريف الكرخي يُظهر أنه لم يكن يرى الاستحسان أصلا من أصول الاستنباط، ولا مصدرا من مصادر الأحكام، بل كان يعدّه طريقا من طرق التعامل مع الأدلة بالتخصيص أو الترجيح؛ ولذلك فهو لم يكن في حاجة إلى الاحتراز في تعريفه عن دخول التخصيص أو غيره، ومن ثَمّ فإن ما اعتُرِض به على

(١) البخاري، كشف الأسرار، ج٤، ص٥. ونسب ابن التلمساني إلى الكرخي أنه جعل استخدامات أئمة المذهب الحنفي لمصطلح الاستحسان على أربعة أنواع: أولها: ترك القياس العام لدليل خاص، مثل ترك قاعدة: أن ما لا ينقض الوضوء خارج الصلاة لا ينقضه داخلها أيضا، للأثر الذي روي بأن القهقهة في الصلاة تفسدها وتنقض الوضوء أيضا. وثانيها: ترك القياس العام لقول الصحابي، ومثال ذلك قول أبي حنيفة بجعل أجرة ردّ العبد الآبق أربعين درهما اتباعا لقول ابن عباس. وثالثها: ترك القياس العام للعرف، مثل القول بجواز بيع المعاطاة. ورابعها: اتباع معنى خفي، هو أخص بالمقصود وأمس من المعنى الجلي (ترك القياس الجلي لقياس خفي). عبد الله بن محمد بن علي ابن التلمساني، شرح المعالم في أصول الفقه، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض (بيروت: عالم الكتب، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م) ج٢، ص٤٧١.

تعريفه لا يمكن عدّه قصورا فيه، بل ربما كان قصورا في إدراك المتأخرين لحقيقة تعبير الاستحسان عند إمام المذهب.

ولم يبتعد الجصاص (٣٧٠هـ) في بيانه لحقيقة الاستحسان عما عرّفه به شيخه الكرخي، حيث يبدو الاستحسان عنده مجرّد تعبير يطلقه أئمة المذهب على بعض مسالكهم في الاجتهاد، وليس أصلا من أصول الاستنباط يقابل القياس، حيث يقول:

"وقد سمى أصحابنا عموم الكتاب والسنة في بعض الأحوال استحسانا، وكذلك الإجماع والقياس... وليست الأسماء محظورة على أحد عند الحاجة إلى الإفهام، بل لا يستغني أهل كل علم وصناعة إذا اختصوا بمعرفة دقيق ذلك العلم ولطيفه وغامضه دون غيرهم، وأرادوا الإبانة عنها وإفهام السامعين لها، من أن يشتقوا لها أسماء، ويطلقوها عليها على جهة الإفادة والإفهام، كما وضع النحويون أسماء لمعان عرفوها وأرادوا إفهامها غيرهم، فقالوا: الحال، والظرف، والتمييز، ونحو ذلك".[١]

ويرى الجصاص أن أئمة المذهب استعملوا الاستحسان بمعنيين:

أحدهما: الاجتهاد في تحديد المقادير التي تركها الشارع للاجتهاد، مثل مقدار المتعة للمطلّقة، ونفقة الزوجات، وجزاء صيْدِ الـمُحْرِم، وغيرها.[٢] فالمقدار الذي يراه المجتهد مناسبا يستحسنه، بمعنى يرى القول والعمل به حسنا. وواضح أن معنى "الاستحسان" هنا ليس له أي علاقة بأصول الاستنباط، حتى يُعدّ واحدا منها، كما أنه ليس قسيما للقياس ولا مقابلا له، وهو بهذا المعنى لم يكن استعماله مقصورا على فقهاء الحنفية، بل استعمله الشافعي وغيره من علماء العصر الأول.

---

(١) الجصاص، أبو بكر، أصول الجصاص، ضبط محمد محمد تامر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، ج٢، ص٣٤٠-٣٤١.

(٢) الجصاص، أصول الجصاص، ج٢، ص٣٤٣.

الثاني: ما يكون له علاقة بالقياس، وهو على وجهين: أحدهما: أن يكون هناك فرع يتجاذبه أصلان فيستحسن المجتهد (بمعنى يرى أنه من الأولى) إلحاقه بأحد الأصلين دون الآخر، لأن شبهه بالأصل المُلحَق به أقوى من شبهه بالأصل الثاني.[١] وهذا مجرد ترجيح بين قياسين مُحْتَمَلَين، فيُقدِّم ما توفر فيه شرط تأثير العلة وكان أقرب إلى مقاصد الشارع. وثانيهما: تخصيص الحكم مع وجود العلة.[٢]

والقياس الذي يتحدث عنه الجصاص هنا هو مقتضى العمومات النصية أو القواعد العامة والمبادئ المستقرأة من مجموعة من النصوص والأحكام، وما يسميه العلة هو المعنى الذي بُنيت عليه تلك القاعدة العامة وتشترك فيه جزئياتها، وليس المقصود بالقياس معناه الاصطلاحي الضيّق الذي استقر عليه في علم الأصول، وكذلك الأمر في مفهوم العلة.

أما الدبوسي (٤٣٠هـ) فقد عرفه بأنه "ضرب دليل يعارض القياس الجلي، حتى كان القياس غير الاستحسان على سبيل التعارض".[٣] والتطور الذي يلاحظ على تعريف الدبوسي هو توجّهه إلى تركيز الاستحسان على ما يقابل القياس، وإهمال الاستعمالات الأخرى التي ذكرها الكرخي والجصاص مع أنها هي الأصل.

---

(١) الجصاص، أصول الجصاص، ج٢، ص٣٤٤.

(٢) الجصاص، أصول الجصاص، ج٢، ص٣٥١. والجدير بالذكر أن بعض المتأخرين من الحنفية -مثل البزدوي والسرخسي ومن تبعهما- يرفضون اعتبار هذا من باب تخصيص العلة، وينفون قول أبي حنيفة وأصحابه بتخصيص العلة. ولكن الجصاص يفنّد تلك الاعتراضات ويصرّ على أنه من تخصيص العلة، حيث يقول: "ومذاهبهم (أئمة المذهب الحنفي) في تخصيص أحكام العلل الشرعية أشهر من أن يدفعه إنكار منكر"، ويقول: "وما أعلم أحدا من أصحابنا وشيوخنا أنكر أن يكون ذلك مذهبهم، إلا بعض من كان ههنا بمدينة السلام في عصرنا من الشيوخ، فإنه كان ينفي أن يكون القول بتخصيص العلة من مذاهبهم". أصول الجصاص، ج٢، ص٣٥٦.

(٣) أبو زيد الدبوسي، تقويم الأدلة، تحقيق خليل الميس (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ)، ص٤٠٤.

وقد عمّق البزدوي (٤٨٢هـ) اتجاه التقابل بين القياس والاستحسان حين حصر مفهوم الاستحسان في أحد القياسين، بقوله: "وإنما الاستحسان عندنا أحد القياسين، لكنه يسمى به إشارة إلى أنه الوجه الأولى في العمل به".(١)

أما السرخسي (٤٩٠هـ) فقد كان أكثر ضبطا من البزدوي، وكاد يعود بتفسير الاستحسان إلى ما قاله الجصاص، فوافقه تماما في القسم الأول، وهو "العمل بالاجتهاد وغالب الرأي في تقدير ما جعله الشرع موكولا إلى آرائنا نحو المتعة..."، أما القسم الثاني، فجعله "الدليل الذي يكون معارضا للقياس الظاهر الذي تسبق إليه الأوهام قبل إنعام التأمل فيه... على معنى أنه يُمال بالحكم عن ذلك الظاهر لكونه مستحسنا لقوة دليله".(٢)

أما من جاء بعد السرخسي فإن غالبيتهم أهملوا النوع الأول، وركزوا على منحى الدبوسي في تعريفه، وهو جعله قسيما للقياس، حيث عرفه كل من صدر الشريعة (٧٤٧هـ)، والكاكي (٧٤٩هـ)، وابن الهمام (٨٦١هـ)، وابن أمير الحاج (٨٩٧هـ)، وابن عابدين (١٢٥٢هـ) بتعريف يشبه تعريف الدبوسي، وهو أنه دليل يقابل القياس الجلي الذي تسبق إليه الأفهام.(٣) وبذلك يكون تعريف الاستحسان قد استقر على حصره

---

(١) أصول البزدوي، مطبوع مع كشف الأسرار، ج٤، ص٥-٦.

(٢) محمد بن أحمد السرخسي، أصول السرخسي، تحقيق رفيق العجم (بيروت: دار المعرفة، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، ج٢، ص١٩٠.

(٣) صدر الشريعة، التوضيح مع شرحه التلويح للتفتازاني (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م)، ج٢، ص١٧١؛ محمد بن محمد بن أحمد الكاكي، جامع الأسرار في شرح المنار، تحقيق فضل الرحمن الأفغاني (مكة/ الرياض: مطتبة نزار مصطفى الباز، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، ج٤، ص١٠٥٤؛ ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير على التحرير، ضبطه عبد الله محمود محمد عمر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م)، ج٣، ٢٨٢-٢٨٣؛ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين (بيروت: دار الفكر، ط٢، ١٣٨٦هـ)، ج١، ص٢١٩.

في ما يقابل القياس،[1] وجعله أيّ دليل من الأدلة التي تقابل القياس الجلي، ومن غير اشتراط أن يكون أقوى من ذلك القياس.

المطلب الثاني: إشكالات الاستحسان الحنفي

تكشف الدراسة التحليلية للتعريفات السابقة عن إشكالات كثيرة، بعضها يتوجه على التعريفات كلها، وبعضها يخص بعض تلك التعريفات، وفيما يأتي خلاصة تلك الإشكالات.

أولا: لا يجد الباحث إشكالا في تفسير كل من الكرخي والجصاص للاستحسان، حيث تشير تفسيراتهم إلى أن لفظ "الاستحسان" كان يُستخدم من قبل أبي حنيفة بمعناه اللغوي العام، وهو تفسير واضح ومنطقي، لا اضطراب فيه. إلا أن المشكلة الكبرى للاستحسان تبدأ حين يأخذ بعدا آخر عند الدبوسي (٤٣٠هـ) بجعله دليلا مستقلا يضاف إلى الأدلة المعروفة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، حيث يقول: "قال محمد بن الحسن رحمه الله في كثير من المواضع: بالقياس كذا، وبالاستحسان كذا، وبالقياس نأخذ. وأخذوا في الأكثر بالاستحسان، فعُلِم أنهما اسمان لدليلين متعارضين كالكتاب والسنة".[2]

وفضلا عن الإشكال الذي أثاره الدبوسي حين جعل الاستحسان دليلا مستقلا، فإنه أثار إشكالا آخر، هو التوجه إلى حصر الاستحسان في قياس خفي ترجَّح على قياس ظاهر، حيث يقول: "...فمتى تعارض الدليلان في حكم الحادثة وأحدهما رأي

(١) يفسّر محمد مصطفى شلبي تركيز كثير من علماء الحنفية على ربط الاستحسان بالقياس بما واجهوه من اعتراضات حادة على مبحث الاستحسان مثل وصفه بأنه حكم من غير دليل فحاولوا -ردا على تلك الاعتراضات- إرجاعه إلى دليل مقبول لدى الجمهور وهو القياس بغرض ضبطه. شلبي، تعليل الأحكام، ص٣٤٤. ويذهب مصطفى الزرقا إلى الرأي نفسه. انظر مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام (دمشق: مطابع ألف ـ باب ـ الأديب، ط٩، ١٩٦٧/ ١٩٦٨) ج١، ص٧٧-٨٦.

(٢) الدبوسي، تقويم الأدلة، ص٤٠٤.

ظاهر طريقه واضح سبيله والآخر خفي أثره سِرٌّ خبره، فالظاهر قياس والآخر استحسان".(١) ومع أن الدبوسي ربما لم يكن يقصد حصر القياس في معناه الأصولي الضيّق، إلا أن هذا الكلام ربما فتح الباب لمن جاء بعده لتعميق هذا الاتجاه.

ثانيا: على الرغم من إصرار الدبوسي ومن جاء بعده على الربط بين القياس والاستحسان، إلا أنهم لم يُبيِّنوا مرادهم بمصطلح القياس في تلك التعريفات: هل هو ما كان يعبّر عنه المتقدمون بقياس الأصول، وهو إجراء العمومات النصية والقواعد العامة للشريعة فيما يمكن أن تشمله من جزئيات؟ أم أنه القياس باصطلاح جيل التدوين من الأصوليين، الذي هو إلحاق فرع بأصل لوجود علة جامعة بينهما. ومما يزيد الأمر غموضا أن أصوليي الحنفية بداية من الجصاص يتحدثون عن الاستحسان مع الاقتراب من نهاية مباحث القياس الأصولي المخصوص، وهو الأمر الذي يُفهم أن مقصودهم بالقياس هو ذلك القياس الأصولي المخصوص.

وإذا كان مقصودهم القياس الأصولي المخصوص، فإن ذلك يوقع في إشكال آخر، وهو أنه من المتفق عليه عدم اللجوء إلى القياس سوى في حال انعدام النص على حكم الفرع، وبذلك يصير ما يسمونه الاستحسان بالنص وبالإجماع لا معنى له؛ لأنه يوقع في التناقض. وحتى ما يسمونه الاستحسان بالضرورة هو راجع إلى الآثار كما هو مذكور في بعض كتبهم.(٢) وبذلك لا يبقى من الاستحسان سوى الاستحسان بالقياس الخفي. أما إذا كان مقصودهم قياس الأصول، فإن عملهم هذا يكون خللا

---

(١) الدبوسي، تقويم الأدلة، ص٤٠٤-٤٠٥. ولا يخفى ما في هذا التعبير من اضطراب، حيث أن الاستحسان بالنص والإجماع والضرورة أمور لا خفاء فيها ولا سِرّ، وحتى ما يصطلح عليه بالقياس الخفي لا يكون خفيا دائما.

(٢) ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ج٣، ص٢٨٣.

منهجيا كبيرا؛ إذْ ما كان ينبغي لهم أن يُدرجوا الاستحسان ضمن مباحث القياس الأصولي المخصوص دون بيان ذلك. هذا فضلا عن أنه في مثل هذه الحال لا بد أن يدخل التخصيص والتقييد والنسخ والترخيص ضمن معاني الاستحسان، وبذلك يعود الأمر إلى تعريف الكرخي، ويبطل ما اعترضوا به على تعريفه، وكل ما أصّلوه فيما بعد.

ثالثا: تضمن حديث البزدوي (٤٨٢هـ) عن الاستحسان بقوله: "وإنما الاستحسان عندنا أحد القياسين، لكنه يسمى به إشارة إلى أنه الوجه الأولى في العمل به، وأن العمل بالآخر جائز كما جاز العمل بالطرد وإن كان الأثر أولى منه".[١] عدة إشكالات:

أحدها: حصر مفهوم الاستحسان في أحد نوعي القياس الذي يكون العمل به أولى، وهو حصر غير صحيح ينقُضُه البزدوي نفسه بعد ذلك بذكر أن من أقسام الاستحسان: الاستحسان بالأثر، وبالإجماع، وبالضرورة.[٢] وقد حاول عبد العزيز البخاري تدارك ذلك التناقض بقوله إنه يقصد في تعريفه "الاستحسان الذي وقع فيه التنازع وأنكره المخالفون علينا".[٣] ولكن ذلك غير مُسلّم به؛ لأنه لم يقع تنازع بين المذاهب في جواز ترجيح قياس على قياس أضعفَ منه بغض النظر عن الظهور والخفاء في أحد الطرفين، بل هو مسلك الجميع.

الثاني: تناقض البزدوي حين زعم جواز العمل بالقياس الضعيف مع وجود معارضه الأقوى منه -وهو المسمى بالاستحسان- بقوله: "وأن العمل بالآخر جائز"، على الرغم من أنه حكم على القياس المقابل للاستحسان بالسقوط والعدم حين

---

(١) البخاري، كشف الأسرار، ج٤، ص٥-٦.
(٢) البخاري، كشف الأسرار، ج٤، ص٦-٧.
(٣) البخاري، كشف الأسرار، ج٤، ص٥.

يقول بعدها مباشرة: "فسقط حكم القياس بمعارضة الاستحسان لعدمه في التقدير".[1] هذا الكلام فيه تناقض ومخالف لقواعد الترجيح المعتمدة في المذهب الحنفي، وهو الأمر الذي جعل السرخسي يصفه بالوهم.[2]

ويبدو للباحث أن البزدوي كان قاصدا عبارته ومدركا لما يترتب عليها، وأنه وضعها لحلّ الإشكال الناتج عن الاستعمال التقابلي للقياس والاستحسان من طرف الصاحبين، حيث وضع قيد "وأن العمل بالآخر جائز" احترازا عما يمكن أن يُعترض به من أنه رُوي عن الصاحبين تقديم القياس على الاستحسان في كثير من الحالات، فكأنه يريد أن يقول: لما كان الغالب تقديم الاستحسان على القياس فإن الاستحسان هو ما يكون العمل به أولى، ولكن دون الإلغاء التام للقياس لأنه قد يُقدّم أحيانا على الاستحسان. ولو أن البزدوي عمّم القول بأن الاستحسان ما يكون العمل به أولى مع إبطال القياس المقابل له لَمَا وَجد حلا لمشكلة تقديم القياس على الاستحسان في بعض المسائل المروية عن الصاحبين.

---

(١) البخاري، كشف الأسرار، ج٤، ص٦.

(٢) يقول السرخسي: "وظن بعض المتأخرين من أصحابنا أن العمل بالاستحسان أولى مع جواز العمل بالقياس في موضع الاستحسان وشبّه ذلك بالطرد مع المؤثر ... وهذا وَهْم عندي؛ فإن اللفظ المذكور في الكتب في أكثر المسائل: إلا أنا تركنا هذا القياس، والمتروك لا يجوز العمل به... فعرفنا أن الصحيح ترك القياس أصلا في الموضع الذي نأخذ بالاستحسان". أصول السرخسي، ج٢، ص١٩١. ولا يمكن عدّ تناقض البزدوي من باب مراعاة الخلاف الموجود عند المالكية والشافعية؛ لأن مراعاة الخلاف له شروط تضبطه ويكون عادة بين مذهبين أو مجتهدين، أما ما هو موجود هنا فإنه تعارض بين دليلين لمجتهد واحد، ولا يمكن أن يعدّ ترجيح أحدهما على الآخر من باب مراعاة الخلاف. ويكفي في إبطال إلحاقه بمراعاة الخلاف وصف السرخسي له بالوهم، وقول السمرقندي: "... بل تبين أن ذلك المعنى لم يتعلق به الحكم وحده، بل به وبالمعنى الذي وُجد في موضع الاستحسان، فينعدم الحكم في موضع القياس لعدم المعنى الموجب لذلك الحكم". علاء الدين السمرقندي، ميزان الأصول، تحقيق عبد الملك عبد الرحمن السعدي (د.م: مطبعة الخلود، ط١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، ج٢، ص٩٠٣.

الثالث: القول بجواز العمل بالوصف الطردي[١] في قوله: "كما جاز العمل بالطرد وإن كان الأثر أولى منه"، وهو ما يخالف مبدأ الحنفية في التعليل، حيث يشترطون في صحة العلة التأثير أو الملاءمة، ويخالف ما نص عليه هو نفسه فيما بعد بأن العلة إنما تكون علة بالتأثير.[٢]

الرابع: تعريف الاستحسان بكونه القياس الأولى في العمل به "لكنه يسمى به إشارة إلى أنه الوجه الأولى في العمل به"، مع أنه روي عن الصاحبين تقديم القياس على الاستحسان عند تعارضهما، وهذا يعني أن الاستحسان لا يكون دائما هو القياس الأولى، بل قد يكون هو القياس المرجوح.

رابعا: من الإشكالات التي كان لها أثر كبير في توجيه تعريفات الاستحسان، ما روي من عدم انضباط الصاحبين بتقديم الاستحسان على القياس في جميع الحالات. وقد اتجه الأوائل من علماء المذهب كما هو الشأن عند الدبوسي والبزدوي إلى أن الاستحسان ما كان راجحاً على القياس الجلي، ولكنهم وجدوا روايات عديدة قُدِّم

---

(١) الوصف الطردي هو الوصف الذي يصادف وجوده وجود الحكم الشرعي دون أن يظهر له تأثير في ذلك الحكم. انظر صدر الشريعة، التوضيح على التنقيح، ج٢، ص١٩٩-٢٠٠. والوصف المؤثر هو الوصف الذي ثبت اعتباره بنص أو إجماع، أو باعتبار نوعه أو جنسه في نوع أو جنس الحكم. المصدر نفسه، ج٢، ص١٥٣.

(٢) المعروف في كتب الأصول الحنفية ليس هو عدم العمل بالوصف الطردي في حال معارضته للملائم أو المناسب، مع العمل به في غيابهما، بل هو عدم اعتبار الوصف الطردي مطلقا. يقول الدبوسي: "قال علماؤنا: ما لم يقم الدليل على أن الوصف ملائم لا يُقبل التعليل به ولا يُلتفت إليه، وإذا صار ملائما بدليل لم يعمل به إلا بالعدالة، وذلك بكونه مؤثرا في ذلك الحكم. هذا هو الواجب، وإن عمل به قبل التأثير صح، وأما قبل الملاءمة فلا يصح العمل به". تقويم الأدلة، ص٣٠٤. وانظر كلام البزدوي في أصول البزدوي مع كشف الأسرار، ج٤، ص٧؛ ج٤، ص٦٢، وهو كلام صريح في حصر العلة التي يعتد بها في المؤثرة، واستبعاد العمل بالعلل الطردية. ويؤكد ذلك عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار، ج٤، ص٦٢. كما أكد هذا الأمر صدر الشريعة في متن التنقيح وشرحه التوضيح: ج٢، ص١٨٩؛ ج٢، ص٢٠٠٣؛ ج٢، ص٢٠٠. وهو قول السرخسي، انظر أصول السرخسي، ج٢، ص١٧٠ وما بعدها.

فيها القياس على الاستحسان، وهو الأمر الذي خرم اطراد تعريفاتهم.

المطلب الثالث: محاولات تجاوز إشكالات الاستحسان

توزعت جهود علماء المذهب في معالجة الإشكالات الواردة على الاستحسان في مذهبهم على عدة محاور، أولها: بيان المعنى اللغوي للاستحسان، وإثبات عدم وجود أي حرج شرعي في استعمال مثل هذا اللفظ، خاصة وأنه قد وردت اشتقاقات له في القرآن الكريم، كما أنه أُثِرَ عن بعض السلف التعبير به.(١)

ثانيها: كونه مجرد اصطلاح استعمل غيرهم ما يشبهه، ولا مشاحة في الاصطلاح. يقول البزدوي: "... وإذا صحّ المراد على ما قلنا بطلت المنازعة في العبارة ... وقد قال الشافعي رحمه الله في بعض كتبه: استحب كذا، وما بين اللفظين فرق، والاستحسان أفصحهما وأقواهما".(٢)

ثالثها: الاسترسال في ذكر أمثلة الاستحسان الواردة في المذهب وبيان حقيقتها، ومنهجهم في التعامل مع أدلتها، والوجوه التي رجحوا بها، واختياراتهم الفقهية فيها. والواقع أن الأمثلة التي أوردوها ليست هي محل النـزاع والاعتراض، فطرق التعامل مع النصوص يشتركون في جوهرها مع المذاهب الأخرى وإن اختلفوا في بعض التفاصيل، واختياراتهم الفقهية ليست محلّ إنكار -وإن كانت محل اختلاف- لكونها واردة في محل الاجتهاد، ولا إنكار على المخالف في الاجتهاد مادام يتمسك بدليل مُحْتَمَل. ولكن تلك المحاولات لم تحل المشكلة الأساسية التي تمثل محلّ اعتراض كثير من الأصوليين، وهي جعْل الاستحسان أصلا من أصول الاستنباط ودليلا مقابلا للقياس،(٣) وتكلُّف إخراج التخصيص والاستثناء من مفهومه مع

---

(١) انظر في ذلك مثلا: الجصاص، الفصول في الأصول، ج٢، ص٣٤٠.

(٢) البخاري، كشف الأسرار، ج٤، ص١٧-١٨.

(٣) انظر تلخيصا لذلك في: محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق محمد سعيد البدري (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢)، ص٤٠٢-٤٠٣.

أنهما يمثلان جوهره،(١) وهو التكلُّف الذي دفعهم إلى رفض بعض تعريفات المتقدمين -مثل الكرخي- مع أنها كانت أقرب إلى حقيقة الاستحسان. ولم يتمكنوا في النهاية من وضع مفهوم واضح للاستحسان، بل بقوا يتراوحون بين الميل إلى حصره في ترجيح قياس خفي على قياس جلي، وبين تعميمه ليشمل ما يسمونه الاستحسان بالنص، وبالإجماع، وبالضرورة.

أما عن كيفية حل إشكال عدم اطراد عبارات الصاحبين في تقديم الاستحسان على القياس، فإن البزدوي حاول ذلك بالتقليل من شأن هذه المشكلة بقوله: "هذا قسم عزّ وجوده"، وتقسيم القياس إلى ما ضعف أثره، وما ظهر فساده واستتر صحته، وتقسيم الاستحسان إلى ما قوي أثره وإن كان خفيا، وما ظهر أثره وخفي فساده، ثم بيان أوجه التقابل والترجيح بين هذه الأربعة، وتبعه في هذا كثير ممن جاء بعده.(٢)

أما عبد العزيز البخاري فإنه أكدّ تهوين البزدوي بأنه سمع من شيخه "أنه لم يوجد إلا في ست مسائل أو سبع"،(٣) وبالقول بأنه حتى في حالات تقديم القياس على الاستحسان يكون الاستحسان أيضاً أقوى أثراً من القياس المقابل له، ولكن ذلك القياس الضعيف ترجّح بعنصر خارجي اتصل به فـ"صار ذلك المجموع أقوى من الاستحسان فلذلك ترك العمل به وأخذ بالقياس".(٤)

---

(١) يقول محمد مصطفى شلبي بعد دراسة لمسائل الاستحسان في الفقه الحنفي: "ومن تأمل مسائل الاستحسان كلها وجدها لا تعدو المسائل التي خرجت عن حكم نظائرها، سواء كان ذلك بنص الشارع كما في المستثنيات بالنص، أو كان باتفاق المجتهدين كالمستحسن بالإجماع أو برأي مجتهد وحده تبعا للمصلحة الخاصة. وهذه هي المسائل التي قالوا عنها إنها على خلاف الأصل، ومنعوا القياس عليها، وهي التي على خلاف القواعد كما سماها عز الدين بن عبد السلام". تعليل الأحكام، ص٣٤٢.

(٢) البخاري، كشف الأسرار، ج٤، ص٥-٦.

(٣) البخاري، كشف الأسرار، ج٤، ص١٤. ولكن هذا الرقم غير متفق عليه بين فقهاء الحنفية، حيث نُقل عن ابن نجيم أنها إحدى عشرة مسألة، وعن النسفي أنها اثنتين وعشرين مسألة. محمد عميم الإحسان البركتي، قواعد الفقه (كراتشي: الصدف ببلشرز، ط١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، ج١، ص٥٧٦.

(٤) البخاري، كشف الأسرار، ج٤، ص٥.

ولكن الأمر يزداد تعقيدا إذا علمنا أن أغلب ما ذكره عبد العزيز البخاري من الأمثلة التي قُدِّم فيها القياس على الاستحسان ليست محل اتفاق، بل هي محل خلاف بين الصاحبين؛ فما يوصف بالاستحسان هو غالبا اختيار محمد بن الحسن، وما يوصف بالقياس هو غالبا اختيار أبي يوسف.(١)

في مقابل تلك المحاولات، حاول البعض الآخر حلّ ذلك الإشكال بالقول بأن الاستحسان إنما وُصف بكونه قياسا خفيا أقوى من القياس الجلي لكون ذلك هو الغالب، وأنه لما صار اسما لهذا النوع من القياس بقي الاسم وإن صار مرجوحا.(٢)

أما صدر الشريعة وغالب من جاء بعده فإنهم حلوا ذلك الإشكال بتغيير جوهري في تعريف الاستحسان حيث أصبح دليلا من الأدلة التي تَرِدُ في مقابل القياس الذي تسبق إليه الأفهام، دون حصره في قياس خفي، ولا جعله أقوى من ذلك القياس الجلي. وهو تعميم حل ذلك الإشكال بشكل تام، لكنه فتح الباب لإشكالات أخرى أبرزها إشكال القول بالعمل بالقياس مع وجود النص، ودخول التخصيص والاستثناء والتقييد والنسخ والترخيص في مفهوم الاستحسان.

المطلب الرابع: عودة بالاستحسان إلى أصوله

يبدو من استعمالات أبي حنيفة والصاحبين للفظ "القياس" أنهم لم يكونوا يحصرون مفهومه في ما استقرّ عليه فيما بعد في اصطلاح الأصوليين، بل كانوا كثيرا ما يعبرون به عن إجراء عموم النصوص والقواعد والمبادئ الشرعية العامة. ومن ذلك قول أبي حنيفة بثبوت الرجم بالاستحسان على خلاف القياس، ومراده من ذلك أن الآية الواردة في جلد الزاني عامة تشمل البكر والمحصن، وهو العموم الذي يسميه قياسا، إلا أنه لما ثبت رجم الرسول ﷺ للمحصن، كان ذلك الفعل

---

(١) البخاري، كشف الأسرار، ج٤، ص١٤-١٥.

(٢) البخاري، كشف الأسرار، ج٤، ص٥.

تخصيصا للعموم، وهو الذي سماه استحساناً على خلاف القياس.[١]

ويرى شلبي أن هذا الاستعمال ربما خفي على المتأخرين من أصوليي الحنفية حين وجدوا لفظ القياس واردا في مقابلة الاستحسان، وكان القياس في عصرهم قد تطور مفهومه وصار مصطلحا خاصا، فحملوا لفظ القياس الوارد في تلك الفروع على المعنى الشائع في عصرهم.[٢]

وبناء على هذا الاستعمال للفظي القياس والاستحسان، واستنادا إلى ما ورد في تعريفات الكرخي والجصاص، مع مراعاة كونهما أقرب إلى زمان أئمة المذهب، وأقل تأثّرا بالضوابط والقيود التي قيّد بها علماء المذهب فيما بعد أصولهم نتيجة للمناظرات التي كانت بينهم وبين مخالفيهم، وجعلتهم يرفضون بعض ما كان يقول به الأوائل من علماء المذهب، وكذلك استنادا إلى التطورات التي طرأت على استعمال بعض المصطلحات مثل القياس والعلة، فإنه يبدو للباحث أن أبا حنيفة رحمه الله كان يستعمل لفظة الاستحسان بمعناها اللغوي المعتاد، دون أن يقصد إعطاءها مدلولا اصطلاحيا محددا، فكان يستعملها بمعنى الأولى، أو الراجح، وتشمل الاستثناء، والتخصيص، والترجيح بين الأدلة؛ وذلك أنه كثيرا ما توجد قواعد عامة، سواء ورد بها نص واحد من القرآن أو السنة النبوية أو تمّ استقراؤها من مجموعة من النصوص، تنطبق على مجموعة من الجزئيات المتشابهة، ويمكن إجراؤها في جزئيات أخرى، ولكن يرد دليل آخر قد يكون دليلا جزئيا يستثني مسألة من تلك القاعدة العامة، وقد يكون قاعدة عامة أخرى يمكن أن تنطبق على تلك الجزئية، فتصير تلك الجزئية تتجاذبها قاعدتان أو نصان، وعند ذلك يحتاج المجتهد أن يقرر: هل يطرد القاعدة العامة بما تحمله من قوة العموم والجريان فيلحق بها تلك الجزئية التي يبدو أنها تنضوي تحتها، أم يرجّح اتباع ذلك الدليل الجزئي

---

(١) شلبي، تعليل الأحكام، ص٣٤٤-٣٤٧.

(٢) شلبي، تعليل الأحكام، ص٣٤٤-٣٤٥.

فيستثني تلك الجزئية؟ وإذا كان التعارض بين قاعدتين، فإنه يحتاج إلى أن يقرر بأي القاعدتين يكون إلحاق تلك الجزئية أولى؟

أما الاستعمال الثاني الذي يبدو أن أبا حنيفة كان يستعمل فيه لفظ "الاستحسان" فهو استعماله أحيانا من باب الرياضة الذهنية لتدريب تلاميذه على اكتساب القدرة والمهارة على التفريق الدقيق بين ما قد يبدو متشابها، فبدلا من اتجاهه مباشرة إلى إعطاء ما يراه حكما لتلك المسألة، يفرض الاحتمالات الممكنة، مثل إلحاق الفرد بقاعدة من القواعد العامة، أو قياسه على بعض الجزئيات التي يبدو أنه يشبهها، ثم يبين خطأ بعض تلك الاحتمالات، ويبرز النص الذي يستثني تلك الجزئية إن كان الاستثناء بالنص أو ما في حكمه، أو يبيّن الفرق الخفي بين الحالتين إن كان الأمر متعلقا بالقياس، ويعبّر عن طريقة الترجيح بين تلك الاحتمالات بأنه يستحسن كذا أو كذا، بمعنى يكون الأخذ بذلك أولى وأرجح.

ومما يدعم القول بأن لفظة "الاستحسان" كانت تستخدم من قبل أبي حنيفة أحيانا بهذا الغرض طريقته في التدريس التي كانت على شكل مدارسة ونقاش مع تلاميذه، حيث يفسح لهم المجال لإبداء آرائهم ومناقشة الآراء المطروحة، كما يؤكد ذلك قول محمد بن الحسن إن أصحابه كانوا ينازعونه المقاييس فإذا قال استحسن لم يلحق به أحد، وهو ما يدل على سعة علم أبي حنيفة ونفاذ بصيرته الفقهية.[١] فالأقيسة الظاهرة وإجراء القواعد العامة كان يشترك فيها معه تلاميذه، بل قد يناقشونه وينازعونه فيها، ولكن إذا وصل الأمر إلى ملاحظة الفروق الدقيقة

---

(١) يلخص أبو زهرة طريقة أبي حنيفة في التدريس فيقول: "وطريقة أبي حنيفة في درسه تشبه أن تكون دراسة له لا إلقاء للدروس على التلاميذ، فالمسألة من المسائل تعرض له، فيلقيها على تلاميذه ويتجادل معهم في حكمها، وكل يدلي برأيه، وقد يعارضونه في المقاييس - كما روي عن الإمام محمد - ويعارضونه في اجتهاده... وبعد أن يقلبوا النظر من كل نواحيه يدلي هو بالرأي الذي تنتجه هذه الدراسة ويكون صفوها ... والدراسة على هذا النحو هي تثقيف للمعلم والمتعلم معا". محمد أبو زهرة، أبو حنيفة: حياته وعصره، آراؤه وفقهه (القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت) ص٧٦.

والاستثناءات من القواعد العامة ظهر ما يتميز به أبو حنيفة من سعة الاطلاع ونفاذ البصيرة الفقهية فلم يلحق به أحد.

كما يؤكد هذا الاستعمال قول الجصاص: "قالوا وبالقياس نأخذ، فذكروا القياس والاستحسان، وتركوا الاستحسان للقياس، ولهم مسائل من نظائر ذلك، يتركون منها الاستحسان للقياس، وإنما الغرض في مثلها تنبيه المتعلم على أن للحادثة شبها بأصل آخر، قد كان يجوز إلحاقها به إلا أن إلحاقها بالقياس الذي وصفناه أولى".[١] فعبارة الجصاص هذه تؤكد أن أبا حنيفة كان يستخدم تعبيرات الاستحسان أحيانا من باب الرياضة الذهنية لتلاميذه وبيان المسالك الخفية في الاستنباط والاستدلال.

خلاصة:

خلاصة هذا البحث أن ما كان يعبّر عنه مؤسّسو المذهب الحنفي بالاستحسان هو مزيج من الاستثناءات الواردة في نصوص الشرع، وتخصيص العمومات سواء كانت عمومات نصية، أو قواعد عامة مستقرأة من آحاد النصوص، والترجيح بين الأقيسة المحتملة من خلال النفاذ إلى أسرارها وخفاياها، وبيان الأوجه الدقيقة والخفية في الاستنباط، ولم يكونوا يعدونه أصلا من أصول الاستنباط ولا منهجا من مناهجه. وأن الخطوة التي قام بها الدبوسي حين جعل الاستحسان دليلا مستقلا يقابل القياس على وجه التعارض مثل تقابل الكتاب والسنة، لم تكن خطوة سديدة، حيث فتحت الباب لخلط واضطراب في تحديد مفهوم لفظة الاستحسان عند أئمة المذهب، وربما أسهم في ذلك الخلط عدم الالتفات إلى تطوّر مفهوم القياس، واختلاف معناه عند الأوائل عن معناه الذي استقر عليه فيما بعد عند الأصوليين.

ويرى الباحث أن عدّ الاستحسان أصلاً من أصول الاستنباط خلط منهجي ينبغي تداركه؛ ولذلك فإنه يوصي المؤلفين في علم أصول الفقه التنبّه إلى هذا

(١) الجصاص، الفصول في الأصول، ج٢، ص٣٥٠.

الاضطراب المنهجي وتصحيحه، بإرجاع ما كان يُعبّر عنه بالاستحسان عند أولئك الأئمة إلى مباحثه الأصلية عند الحديث عن التخصيص، والاستثناء، والترجيح بين الأدلة ومنها الأقيسة، وإخراج مبحث الاستحسان من الأدلة الشرعية، فهو في حقيقته ليس دليلاً ولا أصلاً من أصول الاستنباط.

أما فكرة القول بأن إبراز مباحث الاستحسان إظهار لمرونة التشريع الإسلامي ومراعاته للمصالح، فإنها على فرض التسليم بصحتها، لا تعادل منفعتُها ضرَرَ الخلط المنهجي والتشويش الناجمين عن جعل أمرٍ اضطربَ القائلون به في تحديد ماهيته أصلاً من أصول الشريعة ومعلما من معالمها. هذا فضلا عن أن في أصول الشريعة ونصوصها ومبادئها الواضحة والثابتة ما هو أصيل في إبراز سمات المرونة ومراعاة المصالح.

المبحث الثاني

الاستحسان في المذهب المالكي

تمهيد:

شاعت نسبة الاستحسان إلى الإمام مالك، حتى نُسب إليه القول بأن الاستحسان تسعة أعشار العلم. كما شاع استعمال مصطلح الاستحسان في كتب المذهب المالكي. ويهدف هذا البحث إلى دراسة ثلاث قضايا، هي: أولا: التحقيق في صحة نسبة القول بالاستحسان -بوصفه مصطلحا أصوليا له دلالاته الأصولية- إلى الإمام مالك، والثانية: تحديد موقف علماء المالكية من عَدّ الاستحسان واحدا من أصول الاستنباط في المذهب، والثالثة: بيان أصل الاستحسان عند القائلين به من علماء المذهب. وذلك بهدف الوصول إلى تحديد مكانة "الاستحسان" من أصول المذهب المالكي. ومن أجل تحقيق ذلك عَمدت إلى استقراء استعمالات لفظ الاستحسان في **الموطأ**، و**المدونة الكبرى**، وتتبّع أقوال علماء المذهب في مدلوله، ومكانته من أصول المذهب، ويكون ذلك مشفوعا بالتحليل واستخلاص النتائج.

المطلب الأول: نسبة القول بالاستحسان إلى الإمام مالك

يقتضي التحقيق في نسبة القول بـ"الاستحسان" إلى الإمام مالك النظر في ورود هذا الاصطلاح أو اشتقاقاته في كتابه الموطأ أو في المدونة الكبرى التي هي رواية لفقهه، وتخريج عليه.

ورد عن الإمام مالك استعمال تعبير "حَسَن" في ثلاثة مواضع في كتاب الموطأ،[1]

---

(١) أولها في "باب انتظار الصلاة والمشي إليها": "عن مالك عن أبي النضر مولى عمر بن عبيد الله عن أبي سلمة بن عبد الرحمن أنه قال له: ثم ألم أر صاحبك إذا دخل المسجد يجلس قبل. قال أبو النضر، يعني بذلك عمر بن عبيد الله ويعيب ذلك عليه أن يجلس إذا دخل المسجد قبل. قال يحيى قال مالك وذلك=

كما ورد عنه استعمال تعبير "أحبّ" في مواضع كثيرة من الموطأ،[1] ولكن لم يرد عنه في الموطأ استعمال لفظ "الاستحسان" أو "أستحسن".

والناظر في المواضع التي عبّر عنها مالك بالحسن يجد أنها تتعلق بمندوبات، سواء كان النّدب إليها بحديث، كما هو الحال في صلاة تحيّة المسجد قبل الجلوس، أو بما هو مأثور عن السلف، كما هو في إفراد يوم الجمعة بالصيام، أو بعموم الندب إلى البرّ بالأقارب والأموات، كما هو في إخراج زكاة الميت الذي لم يوص بذلك. ومن الواضح أن هذا التعبير بالحسن ليس له علاقة لا من قريب ولا من بعيد بالاستحسان بمفهومه الأصولي، ومن التكلّف الربط بينهما.

=حسن وليس بواجب" مالك بن أنس، الموطأ، ج١، ص١٦٢. وثانيها في " باب زكاة الميراث": "حدثني يحيى عن مالك أنه قال: ثم إن الرجل إذا هلك ولم يؤد زكاة ماله إني أرى أن يؤخذ ذلك من ثلث ماله ولا يجاوز بها الثلث وتبدّى على الوصايا وأراها بمنزلة الدين عليه فلذلك رأيت أن تبدّى على الوصايا. قال: وذلك إذا أوصى بها الميت، قال فإن لم يوص بذلك الميت ففعل ذلك أهله فذلك حسن، وإن لم يفعل ذلك أهله لم يلزمهم ذلك". الموطأ، ج١، ص٢٥٢. وثالثها في "باب جامع الصيام": "قال يحيى سمعت مالكا يقول: لم أسمع أحدا من أهل العلم والفقه ومن يُقتدى به ينهى عن صيام يوم الجمعة، وصيامه حسن، وقد رأيت بعض أهل العلم يصومه وأراه كان يتحراه". الموطأ، ج١، ص٣١١. وهناك موضع رابع نسب فيه القول بالحسن إلى زيد بن ثابت في "باب الرخصة في قراءة القرآن": عن مالك عن يحيى بن سعيد أنه قال كنت أنا ومحمد بن يحيى بن حبان جالسين فدعا محمد رجلا فقال أخبرني بالذي سمعت من أبيك فقال الرجل أخبرني أبي ثم أنه أتى زيد بن ثابت فقال له كيف ترى في قراءة القرآن في سبع فقال زيد حسن، ولأن أقرأه في نصف أو عشر أحب إلي، وسلني لم ذاك؟ قال: فإني أسألك. قال زيد: لكي أتدبره وأقف عليه". الموطأ، ج١، ص٢٠٠.

(١) من أمثلة ذلك ما جاء في "باب في التيمم": "وسئل مالك عن رجل تيمم أيؤم أصحابه وهم على وضوء قال يؤمهم غيره أحب إلي، ولو أمّهم هو لم أر بذلك بأسا". الموطأ، ج١، ص٥٥، وما جاء في "باب افتتاح الصلاة": "وسئل مالك عن رجل دخل مع الإمام فنسي تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع حتى صلى ركعة ثم ذكر أنه لم يكن كبر تكبيرة الافتتاح ولا ثم الركوع وكبر في الركعة الثانية، قال: يبتدئ صلاته أحبّ إلي، ولو سها مع الإمام عن تكبيرة الافتتاح وكبر في الركوع الأول رأيت ذلك مجزيا عنه إذا نوى بها تكبيرة الافتتاح". الموطأ، ج١، ص٧٧.

أما في المدونة الكبرى فقد ورد لفظ "الاستحسان" في موضعين،[١] ولفظ "استحسِن" في تسعة مواضع،[٢] ولفظ "استحسان" في ثلاثة مواضع،[٣] ولفظ "استحسنت" في ستة مواضع.[٤]

وبعد دراسة وتحليل المواضع التي وردت فيها تعبيرات الاستحسان في المدونة الكبرى نجد أن هذا التعبير قد استُعمِل في معانٍ مختلفة، منها: استعماله في مقابلة القياس إما بمعنى استثناء جزئية من قاعدة أو نص يتصفان بالعموم، أو بمعنى العدول عن القياس في مسألة يكون القياس فيها غير متوافق مع مقاصد الشارع، وقد ورد هذا الاستعمال في ثمانية مواضع.[٥] ومنها استعماله بمعنى الاستحباب المقابل للكراهة في موضعين.[٦] ومنها استعماله بمعنى فعل الأفضل والأولى في أربعة مواضع.[٧] ومنها استعماله بمعنى ترجيح رأي من الآراء المختلفة وذلك في أربعة مواضع.[٨]

بهذا يتبين أن مصطلح الاستحسان ومشتقاته لم يُستعمل في معناه الأصولي سوى في ثمانية مواضع من المدونة، أما ما عداها فليس له علاقة بالاستحسان بمعناه الأصولي.

---

(١) مالك بن أنس، المدونة الكبرى، ١٠/ ٢٩٩؛ ١٤/ ٣٧٣.

(٢) مالك بن أنس، المدونة الكبرى، ١/ ٩٢؛ ٢/ ٤٨٤؛ ٤/ ٢٣٢؛ ٥/ ٣٢٢؛ ٨/ ٣٧٣؛ ١٠/ ١٧٥؛ ١٤/ ٤٠٣؛ ١٤/ ٤٩٥؛ ١٦/ ٢٧١.

(٣) مالك بن أنس، المدونة الكبرى، ٨/ ٤١٧؛ ٨/ ٤٣٦؛ ١٤/ ٤٩٥.

(٤) مالك بن أنس، المدونة الكبرى، ٤/ ٢٣٨؛ ٥/ ٣٢٦؛ ٨/ ٤١٧؛ ١٢/ ١١٠؛ ١٤/ ٤٤٥؛ ١٦/ ٤١١.

(٥) مالك بن أنس، المدونة الكبرى، ٣/ ٣٢٢، ٨/ ٣٧٣، ٨/ ٤١٧، ٨/ ٤٣٦، ١٠/ ١٧٥، ١٠/ ٢٩٩، ١٤/ ٣٧٣، ١٤/ ٤٩٥.

(٦) مالك بن أنس، المدونة الكبرى، ١/ ٩٢، ١٤/ ٤٠٣.

(٧) مالك بن أنس، المدونة الكبرى، ٢/ ٤٨٤، ٤/ ٢٣٢، ٥/ ٣٢٦، ١٦/ ٢٧١.

(٨) مالك بن أنس، المدونة الكبرى، ٤/ ٢٣٨، ١٢/ ١١٠، ١٤/ ٤٤٥، ١٦/ ٤١١.

أما عن الغرض الذي كان من أجله ذلك الاستحسان فهو: إما التخفيف على الناس ومراعاة مصالحهم، وقد ورد ذلك في عشرة مواضع،[١] وإما تفضيل فعل الشيء من باب الاحتياط، وقد ورد ذلك في ستة مواضع،[٢] كما استُعمِل في موضع واحد من باب المسامحة والإحسان إلى المطلّقة،[٣] وفي موضع آخر مراعاة للقصد الحسن للفاعل.[٤]

يتبيّن من هذا التحليل أن استعمال لفظ الاستحسان في المدونة لم يكن مقصورا على المعنى الذي أعطاه له الأصوليون، بل استُعمِل بذلك المعنى في مواضع لا تصل إلى نصف استعمالاته فيها، واستُعمِل بمعناه اللغوي في أغلب المواضع.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن نص المدونة ليس من تأليف الإمام مالك، ولا من إملائه المباشر، وإنما هو رواية لفقهه، وتخريج عليه، ليس من الضرورة أن يلتزم فيه الراوي أو المخرِّج لفظ الإمام مالك، فإنه من غير الممكن القول بأنَ ألفاظ الاستحسان الواردة في المدونة هي من عبارات الإمام مالك.[٥]

ومما يؤيد ذلك اختلاف علماء المذهب في نسبة القول بالاستحسان إلى مالك؛ فنجد أصبغ يروي عن ابن القاسم أنه نسب إلى مالك قوله: "الاستحسان تسعة

---

(١) مالك بن أنس، المدونة الكبرى، ٨/ ٣٧٣، ٨/ ٤١٧، ٨/ ٤٣٦، ١٠/ ١٧٥، ١١/ ٢٩٩، ١٢/ ١١٠، ١٤/ ٤٠٣، ١٤/ ٤٤٥، ١٤/ ٤٩٥، ١٦/ ٤١١.

(٢) مالك بن أنس، المدونة الكبرى، ١/ ٩٢، ٢/ ٤٨٤، ٤/ ٢٣٨، ٥/ ٣٢٢، ٥/ ٣٢٦، ١٦/ ٢٧١.

(٣) مالك بن أنس، المدونة الكبرى، ج٤، ص٢٣٢.

(٤) مالك بن أنس، المدونة الكبرى، ج١٤، ص٣٧٣.

(٥) مما يؤيد اشتمال المدونة على علائق مما أخذه أسد بن الفرات من أهل العراق قول ابن تيمية: "ومعلوم أن مدونة ابن القاسم أصلها مسائل أسد بن الفرات التي فرّعها أهل العراق ثم سأل عنها أسد ابن القاسم، فأجابه بالنقل عن مالك وتارة بالقياس على قوله، ثم أصلها في رواية سحنون. فلهذا يقع في كلام ابن القاسم طائفة من الميل إلى أقوال أهل العراق، وإن لم يكن ذلك من أصول أهل المدينة." رسالة لابن تيمية بعنوان: تفضيل مذهب مالك وأهل المدينة وصحة أصوله، تحقيق أحمد مصطفى قاسم الطهطاوي (القاهرة: دار الفضيلة، د. ت) ص٧٠.

أعشار العلم".[١] وقد شاعت هذه الرواية في كتب المتأخرين من المالكية، وهي غير موجودة في كتاب المدونة الكبرى، ولا في كتب المتقدمين من علماء المالكية، وأصلها -كما ذكر ابن حزم- كتاب العتبية (المستخرجة)، حيث يقول ابن حزم: "قال المالكيون بالاستحسان في كثير من مسائلهم. روى العتبي محمد بن أحمد قال ثنا أصبغ بن الفرج قال سمعت ابن القاسم يقول قال مالك تسعة أعشار العلم الاستحسان. قال أصبغ بن الفرج الاستحسان في العلم يكون أغلب من القياس. ذكر ذلك في كتاب أمهات الأولاد من المستخرجة."[٢] ويؤكد ذلك إيراد ابن رشد الجد (ت٥٢٠هـ) لهذه المقولة في كتاب **البيان والتحصيل** الذي هو تلخيص وشرح لكتاب العتبية (المستخلصة)، حيث جاء في كتاب الاستبراء من المجلد الرابع أن أصبغ قال: "والاستحسان في العلم يكون أغلب من القياس، وقد سمعت ابن القاسمِ يقول ويروى عن مالك أنه قال: تسعة أعشار العلم الاستحسان".[٣] وفي المجلد الخامس من **البيان والتحصيل**: "وقد كان ابن القاسم يقول: ويروى عن مالك أنه قال: تسعة أعشار العلم الاستحسان".[٤]

ومما يُشكِّك في صحة هذه الرواية عن مالك أن كتاب **المستخرجة (العتبية)** معروف برواياته الضعيفة والشاذة، وكان صاحبه يجمع كل ما وجده دون عناية بصحة الرواية. جاء في **ترتيب المدارك** عن العتبي وكتابه المستخرجة: "قال ابن لبابة: وهو الذي جمع المستخرجة، وكثّر فيها من الروايات المطروحة والمسائل الشاذة، وكان

---

(١) الشاطبي، الاعتصام، ج٢، ص٣٧١. ويعدّ أصبغ من أكثر المالكية رفعا من شأن الاستحسان، حيث روي عنه أنه قال: "قد يكون الاستحسان أغلب من القياس" الاعتصام، ج٢، ص٣٧١، وقوله: "إن المغرق في القياس يكاد يفارق السنّة. وإن الاستحسان عماد العلم"، وقد وصف الشاطبي هذا القول الأخير من أصبغ بالمبالغة، وإن كان قد أيّد مضمونه بقوله: "والأدلة المذكورة تعضد ما قال". الموافقات، ج٤، ص١٥٢.

(٢) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٧٩٨.

(٣) ابن رشد الجد، البيان والتحصيل، ج٤، ص١٥٥.

(٤) ابن رشد الجد، البيان والتحصيل، ج٥، ص٥٨.

يؤتى بالمسألة الغريبة، فإذا أعجبته قال: أدخلوها في المستخرجة. وقال ابن وضّاح: سألت أبا وهب عن مسألة، فذكر لي فيها عن أصبغ رواية، فمررت بالعتبي فسألته عنها فلم يحفظ فيها رواية، فأخبرته بما قال لي عبد الأعلى عن أصبغ، فدعا بالمستخرجة فكتبها فيها، ثم لقيت بَعْدُ عبد الأعلى، فقال لي: وهمت في المسألة عن أصبغ، ليس كذلك. وقال ابن وضاح: وفي المستخرجة خطأ كثير."[1] ويؤكد ذلك التشكيك عدم ورود هذه الرواية في المدونة الكبرى التي تمثل أساس الروايات الواردة عن الإمام مالك.

كما نجد الدردير والدسوقي يوردان نسبة الاستحسان إلى الإمام مالك ولكن في أربع مسائل فقط،[2] ثم يعلق الدسوقي على ذلك بقوله: "فإن قلت: كيف تكون مستحسنات الإمام قاصرة على هذه المسائل الأربعة؟ مع أن الاستحسان في مسائل الفقة أغلب من القياس كما قال المتيطي، وقال مالك إنه تسعة أعشار العلم؟ قلت: إن الاستحسان الواقع من الإمام ليس قاصرا على هذه الأربعة، بل وقع منه في غيرها أيضا، لكن وافقه فيه غيره، أو كان له سلف فيه، بخلاف هذه الأربعة فإنه استحسنها من عند نفسه، ولم يسبقه غيره بذلك؛ لقوله: وما علمت أحدا قاله قبلي".[3]

لا يخفى ما في هذه الأقوال من اضطراب، وأن المخرج الذي اقترحه الإمام الدسوقي لا تبدو فيه وجاهة، ولا حلَّ لذلك الاضطراب. ويؤيد ذلك إنكار كثير من علماء المذهب نسبة القول بالاستحسان إلى مالك. ومنهم القاضي عبد الوهاب

---

(١) القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، ج٤، ص٢٥٣-٢٥٤.

(٢) تلك المسائل هي الشفعة في العقار، والشفعة في الثمار، والقضاء في القصاص بشاهد ويمين، وتمييز دية أنملة الإبهام عن أنامل الأصابع الأخرى بجعل ديتها خمسة من الأبل (نصف دية الإصبع، مع أن دية الأنملة في الأصابع الأخرى هي ثلث دية الإصبع فقط). الدردير، الشرح الكبير، ج٣، ص٤٧٩-٤٨٠.

(٣) محمد عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي، ج٣، ص٤٧٩-٤٨٠.

البغدادي (٤١٩هـ)؛ فقد جاء في المسوّدة: "قال القاضي عبد الوهاب المالكي ليس بمنصوص [أي الاستحسان] عن مالك، إلا أنّ كتب أصحابنا مملوءة من ذكره والقول به".(١) ومما يؤكد ذلك أنه -وهو بصدد تعداد مصادر الإمام مالك- لم يذكر الاستحسان، بل حدد الأدلة المعتبرة في المذهب في الكتاب والسنة والإجماع والقياس وعمل أهل المدينة.(٢)

كما أن القاضي عياض وهو يعدّد في كتابه "**ترتيب المدارك**" مصادر الإمام مالك ذكر منها: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، وعمل أهل المدينة، وفي المقابل عاب على أبي حنيفة احتفاءه الكبير بالقياس والاستحسان، حيث يقول: "...فترك نصوص الأصول وتمسّك بالمعقول، وآثر الرأي والقياس والاستحسان، ثم قدّم الاستحسان على القياس فأبْعَدَ ما شاء ..."(٣) وبغض النظر عن مدى انطباق ما قاله القاضي عياض على منهج الإمام أبي حنيفة في الاجتهاد، فإن الشاهد هنا هو أنه لو كان القاضي عياض يعتقد صحة ما روي عن ابن القاسم من نسبة القول إلى مالك بأن الاستحسان "تسعة أعشار العلم"، وأن الاستحسان من أصول مذهب مالك، لما تجرّأ على انتقاد الإمام أبي حنيفة في موضوع الاستحسان، لأن الإمام مالك بذلك يكون أغرق في الاستحسان من أبي حنيفة وتلاميذه.

وكذلك الأمر عند الشريف التلمساني في كتابه مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، حيث لم يورد ذكرا للاستحسان ضمن أصول الإمام مالك.(٤)

وقد نقل الشوكاني عن الإمام القرطبي إنكاره لكون الاستحسان من أصول الاستنباط عند الإمام مالك، حيث قال: "ونسبه [أي الاستحسان] إمام الحرمين إلى مالك، وأنكره القرطبي فقال ليس معروفا من مذهبه".(٥)

---

(١) آل تيمية، المسودة، ص٤٠١-٤٠٢.

(٢) ملحق بكتاب المقدمة في الأصول لابن القصار، ص٢٤٨.

(٣) القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج١، ص٩٣-٩٥.

(٤) الشريف التلمساني، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول.

(٥) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص٤٠١.

وجاء في مختصر المنتهى لابن الحاجب: "الاستحسان قال به الحنفية والحنابلة وأنكره غيرهم"،[١] وهو الرأي ذاته الذي أورده ابن جزيّ.[٢] وهذا إنكار واضح من ابن الحاجب وابن جزيّ لكون الاستحسان من أصول مذهب مالك.

أما القرافي فقد نسبه إلى بعض المالكية، حيث قال: "وهو حجّة عند الحنفية، وبعض البصريين منّا، وأنكره العراقيون".[٣]

وقد اكتفى ابن خويز منداد بنسبته إلى أصحاب مالك وليس إلى مالك نفسه؛ يقول الباجي: "ذكر محمد بن خويز منداد من أصحابنا أن معنى الاستحسان الذي ذهب إليه أصحاب مالك رحمه الله ...".[٤]

المطلب الثاني: الاستحسان عند علماء المذهب

ربما كان أول من نسب الاستحسان إلى مذهب الإمام مالك هو ابن القاسم (ت ١٩١هـ)، حيث روى عنه أصبغ أنه نسب إلى مالك قوله: "الاستحسان تسعة أعشار العلم"،[٥] ثم أصبغ (ت ٢٢٥هـ) نفسه الذي يعدّ من أكثر المالكية رفعا من شأن الاستحسان، حيث روي عنه أنه قال: "قد يكون الاستحسان أغلب من القياس"،[٦] وقوله: "إن الـمُغْرِق في القياس يكاد يفارق السنّة. وإن الاستحسان عماد العلم"،[٧] وقد وصف الشاطبي هذا القول الأخير من أصبغ بالمبالغة.[٨]

وقد ذكر أبو عبيد الجبيري المالكي (ت ٣٧٨هـ) -بعد أن حدّد المصادر الأساسية

---

(١) ابن الحاجب، مختصر المنتهى الأصولي ومعه شرح العضد، ص٣٧٢.
(٢) ابن جزي، تقريب الوصول إلى علم الأصول، ص١٤٤.
(٣) القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، ص٣٥٥.
(٤) الباجي، إحكام الفصول، ج٢، ص٦٩٣.
(٥) الشاطبي، الاعتصام، ج٢، ص٣٧١.
(٦) الشاطبي، الاعتصام، ج٢، ص٣٧١.
(٧) الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص١٥٢.
(٨) الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص١٥٢.

للإمام مالك في: الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، وإجماع أهل المدينة- أنه قد ترد للإمام مالك "نصوص في حوادث عَدَل فيها عن الأصول التي أصَّلنا: إما لخفاء العلّة التي توجب البناء عليها وتضطر إلى الردّ إليها، أو لضرب من المصلحة"،[١] ولكنه لم يُطلق على ذلك العدول اصطلاح "الاستحسان" ولا "المصلحة المرسلة".

وقد سبق ذكر أقوال بعض علماء المذهب الذين إما أنكروا صراحة أن يكون الإمام مالك قد قال بالاستحسان، وأن يكون من أصول مذهبه، أو يوحي عدم ذكرهم الاستحسان ضمن أصول المذهب بعدم اعتباره أصلاً، أو على الأقل بالتهوين من مكانته في المذهب.

وقد سار فريق من علماء المذهب على عَدّ الاستحسان من أصول المذهب، وإن كان أفراد هذا الفريق قد اختلفوا في مفهومه بين موسّع ومضيّق، ويمكن تصنيف مواقفهم من مفهوم الاستحسان إلى ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول:

يتوسّع أصحاب هذا الاتجاه في تعريف الاستحسان ليقترب من الاستحسان الحنفي. ويمثّل هذا الاتجاه أبو بكر بن العربي، حيث عرفه بأنه: "إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخُّص، لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته".[٢]

وفسّره في أحكام القرآن بقوله: "الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين... نكتته المجزئة ههنا أن العموم إذا استمر والقياس إذا اطرد، فإن مالكا وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان، من ظاهر أو معنى. ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة، ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس، ويرى مالك وأبو حنيفة تخصيص القياس ببعض العلة... ولم يفهم

(١) ملحق بكتاب المقدمة في الأصول لابن القصار، ص٢١٢-٢١٣.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص١٥٠.

الشريعة من لم يحكم بالمصلحة ولا رأى تخصيص العلة".[١]

الجدير بالذكر أن ما قاله ابن العربي من كون الإمام مالك يرى تخصيص العلة مختَلَفٌ فيه؛ فقد ذكر ابن القصار (ت ٣٩٧هـ) في مقدمته في الأصول أن مذهب المالكية عدم جواز تخصيص العلل الشرعية،[٢] وهو خلاف ما ادعاه ابن العربي. ومع أن كلام ابن القصار وابن العربي في مسألة تخصيص العلة مجرّد اجتهاد منهما، وتخريج على اجتهادات الإمام مالك؛ إذ يبْعُد أن يكون الإمام مالك تكلّم في اصطلاحات تخصيص العلة ونقضها لأنها اصطلاحات ظهرت بعد عصره، إلا أن الهدف من هذا النقل هو بيان أن بعض أسس الاستحسان عند ابن العربي ليس محلّ اتفاق بين المالكية، بل هو مرفوض من قبل بعض من سبقه من علماء المذهب المؤسسين لأصوله.

يقسم ابن العربي الاستحسان إلى الأنواع الآتية: ترك عموم الدليل للعرف كما هو الحال في الرجوع في ٱلْأَيْمَان إلى العرف، وترك الدليل إلى المصلحة مثل القول بتضمين الأجير المشترك مع أن الأصل في الأجير أنه مؤتمن لا ضمان عليه، وترك الدليل للإجماع ويمثل له بإيجاب الغرم على من قطع ذنب بغلة القاضي، فالأصل أن الضمان يكون لقيمة النقص الحاصل في الدابة وهو الذيل المقطوع، ولكن لما كانت الدابة للقاضي فإن الجاني يكون عليه ضمان القيمة الكلية للدابة، وذلك لاستقباح ركوب القاضي دابة مقطوعة الذيل، فصار إتلاف ذيلها في حكم إتلافها كلها، وأخيرا ترك الدليل في اليسير لرفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق مثل إجازة التفاضل اليسير في المراطلة الكثيرة وإجازة بيع وصرف في اليسير.[٣]

من هذا التقسيم يتبين كيف توسع ابن العربي في مفهوم الاستحسان الذي

---

(١) ابن العربي، أحكام القرآن، ج٢، ص٧٥٤-٧٥٥.

(٢) ابن القصار، المقدمة في الأصول، ص١٨٠.

(٣) ابن العربي، المحصول في أصول الفقه، ص١٣١-١٣٢؛ الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص١٥٠.

ينسبه إلى المذهب. ويُرْجِع محمد أبو زهرة توسُّع ابن العربي في تعريفه للاستحسان بالسعي إلى التقريب بين مفهومي الاستحسان المالكي والاستحسان الحنفي، فوسّع مفهومه عند المالكية ليصير قريبا مما هو عند الحنفية.[1] ولا يبْعُد أن يكون ذلك ناتجا عن تأثُّره بالمذهب الحنفي، خاصة في رحلته العلمية الطويلة إلى المشرق. ومما يمكن أن يستشهد به لإسناد ذلك ما سبق ذكره في كلامه في تخصيص العلة وربط ذلك بالمذهب الحنفي، ومعلوم أن رأي المتقدمين من أصوليي الحنفية القول بجواز تخصيص العلل الشرعية، وإن كان المتأخرون منهم قد أنكروا جواز ذلك.[2] بل إن في كلام ابن العربي ما يدل على ذلك التأثُّر بتخريجات علماء الحنفية، وأن ما ذكره من تقسيمات للاستحسان عند المالكية إنما هو من استنباطه، ولم يكن منصوصا عليه عند سابقيه من علماء المذهب، وذلك في قوله: "واختلف أصحاب أبي حنيفة في تأويله على أربعة أقوال. وأما أصحاب مالك فلم يكن فيهم قويّ الفكر ولا شديد المعارضة يُبْدِهِ إلى الوجود، وقد تتبعنا مذهبنا وألفيناه أيضا منقسما أقساما: فمنه ترك الدليل للمصلحة، ومنه ترك الدليل للعرف، ومنه ترك الدليل لإجماع أهل المدينة، ومنه ترك الدليل للتيسير لرفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق."[3]

الاتجاه الثاني:

في مقابل توسُّع ابن العربي في مفهوم الاستحسان المنسوب إلى المذهب، نجد اتجاها آخر يرفض ذلك التوسُّع بحصر مفهومه في المذهب المالكي في نطاق ضيّق، وهو إما جعله تعبيراً عن أسلوب الجمع والترجيح بين الأدلة، أو حصره في كونه تخصيصاً

---

(١) محمد أبو زهرة، مالك: حياته وعصره، آراؤه وفقهه، ص٣٥٦-٣٥٧ (.

(٢) انظر في رأي المتقدمين منهم: أبو بكر الجصاص، أصول الجصاص، ج٢، ص٣٥٦. وانظر في رأي المتأخرين: عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ج٤، ص٤٦ وما بعدها.

(٣) ابن العربي، المحصول في أصول الفقه، ص١٣١.

للقياس في حال معارضة إجرائه لمصلحة شرعية.

فابن خويز منداد يحصر مفهوم الاستحسان الوارد في المذهب في كونه أسلوباً من أساليب التعامل مع مختلف الأدلة بالجمع والترجيح بينها، حيث عرفه بأنه: "القول بأقوى الدليلين"، ومثّل له بمسألة العرايا التي يتنازعها دليلان أحدهما حديث تحريم ربا الفضل الذي يشتمل على تحريم بيع التمر بالتمر إذا لم يتوفر شرطا التساوي والتقابض في المجلس،[١] وهو يشمل بظاهره بيع العرايا، وحديث الترخيص في بيع العرايا،[٢] فكان العمل بهذا الحديث في موضوع العرايا أقوى وأولى من التمسُّك بظاهر العموم في حديث تحريم بيع التمر بالتمر دون تساو وتقابض في المجلس.

أما الأبياري فيعترض صراحة على توسُّع ابن العربي في تعريفه للاستحسان، ويشكّك في كون ذلك التعريف يمثّل حقّا المذهب المالكي، فيقول: "الذي يظهر من مذهب مالك القولُ بالاستحسان لا على المعنى السابق (أي تعريف ابن العربي له) بل هو استعمال مصلحة جزئية في مقابل قياس كلي، فهو يقدِّم الاستدلال الـمُرسَل على القياس".[٣]

وظاهر من قول الأبياري: "الذي يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان لا على المعنى السابق..." يدل على أن تفريعاتهم وتقسيماتهم للاستحسان هي من تخريجاتهم واستنتاجاتهم، وليس منصوصا عليها في أصل المذهب.

---

(١) روى مسلم عن عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله ﷺ : "ثُمّ الذَّهَبُ بالذَّهَب والفِضَّة بالفِضَّة والبُرُّ بالبُرِّ والشَّعِير بالشَّعِير والتَّمْر بالتَّمْر والمِلح بالمِلْح مِثْلا بِمِثْل سَواء بِسَوَاء يَدا بِيَد فإذَا اخْتَلَفَت هَذِه الأصْنَاف فَبِيعُوا كَيْف شِئْتُم إذَا كَان يَدا بِيَد". مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ج٣، ص١٢١١.

(٢) روى مالك عن أبي هريرة قوله: "ثُمّ أنّ رَسُول الله ﷺ أرْخَص في بَيْع العَرَايَا بِخَرْصِها فِيَا دُونَ خَمْسَة أَوْسُق أوْ في خَمْسَة أَوْسُق". مالك بن أنس، موطأ مالك، ج٢، ص٦٥٠.

(٣) محمد أبو زهرة، مالك، ص٣٥٦-٣٥٧.

وما ذهب إليه الأبياري يتفّق مع تعريف ابن رشد الذي يعرفه بقوله: "الاستحسان الذي يكثر سماعه، حتى يكون أغلب من القياس، هو أن يكون طرد القياس يؤدي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه، فيعدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم فيختص به ذلك الموضع".(١)

وهو النهج نفسه الذي سار عليه الشاطبي، حيث عرفه بأنه "الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي. ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس"،(٢) وذلك حين يكون إجراء القياس بشكل مطلق يؤدي إلى إيقاع حرج ومشقة بالمكلَّف،(٣) فيقيّد ذلك القياس بما يرفع المشقة والحرج عن المكلَّف كما هي عادة الشرع في أحكامه.

ولم يجعل الشاطبي الاستحسان أكثر من "قاعدة"(٤) من القواعد التي يراعيها المجتهد في إعمال النصوص الشرعية وإجراء الأقيسة، وأدخلها ضمن باب "النظر في مآلات الأفعال".(٥)

---

(١) محمد أبو زهرة، مالك، ص٣٥٤.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص١٤٨-١٤٩.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص١٤٩.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص١٤٨.

(٥) الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص١٤٩، ج٤، ص١٥١. ولكن الملاحظ أن الشاطبي لم يتقيّد بمدلول هذا التعريف عند حديثه فيما بعد عن الأمثلة التي تؤيد قاعدة الاستحسان سواء في الموافقات أو الاعتصام، حيث جاءت تلك الأمثلة أقرب إلى تعريف ابن العربي ومذهب الحنفية، ووقع فيها خلط بين ما هو من =الاستحسان الحنفي وما هو من الاستحسان المالكي (الموافقات، ج٤، ص١٤٩؛ والاعتصام، ج٢، ص٣٧٤. وربما كان التعريف يمثّل اختيار الشاطبي لحقيقة الاستحسان في المذهب، أما الأمثلة التي أوردها فهي عرض لما هو موجود وليس بالضرورة ما يراه داخلا حقيقة تحت مسمّى الاستحسان المالكي، خاصة وأنه في كتاب الاعتصام كان في معرض الرد على المبتدعة الذين يحتجون لبدعهم بمبدأ الاستحسان، فأراد أن يبين لهم أن الاستحسان على مفهوم جميع القائلين به لا يدعم الابتداع في الدين.

الاتجاه الثالث:

لم يحتفل أصحابه بموضوع الاستحسان سواء بإهمال ذكره كلية ضمن مباحث أصول الفقه، أو بالتصريح بأنه مجرّد تعبير من التعبيرات المستعملة في مباحث الفقه.

فمن الذين أهملوا ذكره كلية ضمن أصول المذهب المالكي: ابن القصار الذي حصر أدلة مالك في: الكتاب، والسنة، والإجماع، والاستدلالات منها، والقياس عليها، ولم يورد ذكرا للاستحسان ولم ينسبه إلى مالك.[١] وكذلك الشأن عند القاضي عبد الوهاب البغدادي، حيث حدّد الأدلة المعتبرة في المذهب في: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، وعمل أهل المدينة،[٢] بل نُقِل عنه الإنكار الصريح لصحّة نسبة القول بالاستحسان إلى الإمام مالك كما سبق بيانه. وكذلك القاضي عياض في كتابه **ترتيب المدارك** لـمَّا كان بصدد تعداد مصادر الإمام مالك، حيث حصرها في: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس.[٣] والشريف التلمساني في كتابه **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول.**

ومن الذين صرّحوا بأنه لا يُعدّ من أصول المذهب، وأنه مجرّد تعبير تواضَعَ عليه بعض أهل الفقه، أبو الوليد الباجي الذي لم يُدخله ضمن الأدلة الشرعية لا الأصليّة ولا التّبعيّة، وإنما رآه مجرّد تعبير (مواضَعَة)، حيث يعلق على ما ذكر في بعض كتب المالكية من القول بالبناء في مَن قطع صلاته بالرعاف للرواية الواردة في ذلك، وهو ما اعتبروه استحسانا بالعدول عن القياس، فيقول: "وهذا الذي ذهب إليه [النص الوارد في الرعاف] هو الدليل، وإن كان يسميه استحسانا على سبيل المواضعة، ولا يمتنع ذلك في حق أهل كل صناعة".[٤]

---

(١) ابن القصار، مقدمة في الأصول، ص٤٠.

(٢) ملحق بكتاب المقدمة في الأصول لابن القصار، ص٢٤٨.

(٣) القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ج١، ص٩٣.

(٤) أبو الوليد الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، ج٢، ص٦٩٣.

ويذهب الباجي خطوة أبعد من عدّ الاستحسان مجرد مُواضَعَة، ليهدم أساسا من الأسس التي بُنيّ عليها هذا الاصطلاح، وهو كونه عدولا عن الأصل، حيث يرى أن القول في الرعاف بالبناء ليس تخصيصا للأصل الذي بُنِيّ عليه القول بالاستئناف، وإنما النص الوارد في البناء بسبب الرعاف أثبت أصلا آخر مستقلا بنفسه؛ فليس هناك استثناء ولا ما يمكن أن يوصف بأنه استحسان.(١) وهذه إشارة إلى عدم موافقة الباجي على فكرة كون بعض النصوص أصولا والبعض الآخر مخالفا للأصول، بل كلّ نص شرعي ثبتت صحته يعدّ أصلا في حدّ ذاته فيما يشمله من المسائل، وليس استثناء من أصل آخر ولا معارضا له، وهو الرأي الذي يذهب إليه ابن حزم الأندلسي.(٢)

المطلب الثالث: أصل الاستحسان في المذهب المالكي

لقد تبيّن مما سبق عدم وجود إشارة إلى مصطلح الاستحسان في الموطأ، أما نصوص المدونة الكبرى فإنه من المعلوم أنها لا تلتزم بألفاظ مالك، بل هي تلخيص لآرائه وما يُخرّج عليها، بأسلوب رواتها وكتّابها، ومن ثم فإن ما ورد فيها من ألفاظ الاستحسان لا يمكن نسبته إلى الإمام مالك.

وتخبرنا الكتب التي أرّخت لأعلام المذهب المالكي عن الاتجاه الفقهي لابن القاسم (١٩١هـ) بأنه كان يُعدّ من أهل الرأي في المذهب، حيث يقول عنه ابن عبد البرّ: "غلب عليه الرأي"،(٣) وكذلك الشأن في أصبغ (٢٢٥هـ) الذي تُنسب إليه الرواية

---

(١) أبو الوليد الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، ج٢، ص٦٩٣-٦٩٤.

(٢) يرفض ابن حزم وجود فكرة الأصول والفروع في الدين، ويرى أن أحكام الدين كلها أصول، فكل ما ورد النص عليه في القرآن أو في السنة الثابتة يعدّ بنفسه أصلا مستقلا وليس استثناء من غيره، ومن ثم فإن عدم اعتبار بعض النصوص الثابتة بحجة مخالفتها للأصول والقواعد العامة فكرة مرفوضة عنده. ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج٢، ص٥١٦.

(٣) القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج١، ص٤٣٤.

عن ابن القاسم بأن الإمام مالك كان يعدّ الاستحسان تسعة أعشار العلم، حيث وصفه غير واحد بأنه كان "حسن القياس"،[١] وقد كان له كلام في أصول الفقه؛[٢] فربما كان من أوائل من حاول تقنين أصول المذهب المالكي، فتكلّم عن القياس والاستحسان الذي كان شائعا في عصره وربطه بالمذهب المالكي.

كما يبدو أنه كان هناك تضخيم لفكرة الاستحسان عند المصريين من المالكية، جعلت أصبغ يقول: "إن الاستحسان عماد العلم"،[٣] ويؤكد ذلك ما ذكره الباجي في **الإشارات** من أن بعض المالكية من المصريين ذهب إلى قبول الاستحسان وإن لم يكن له دليل واضح، ولكن شيوخ المالكية من العراقيين رفضوا ذلك.[٤]

وفضلا عما سبق فإننا نلاحظ اختلافاً واضحاً في تحديد ماهية ما يُصطلح عليه بـ"الاستحسان" في المذهب بين موسّع ومضيّق ومنكر لوجوده أصلاً.

بناء على ما سبق، خاصة إنكار كثير من أعلام المذهب نسبة القول بالاستحسان -بوصفه مصطلحا أصوليا له دلالاته- إلى الإمام مالك أو عدّه من أصول المذهب، فإن الذي يترجّح للباحث أن الإمام مالك لم يستخدم مصطلح الاستحسان بنفسه، وإنما استخدمه بعض أتباعه. ويبدو أن سبب ذلك الاستخدام هو ما رآه أولئك الأتباع من توافق كثيرٍ من الاجتهادات التي رُوِيَت عن الإمام

---

(١) القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج١، ص٥٦١.

(٢) القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج١، ص٥٦٢-٥٦٣.

(٣) حاول الدكتور فريد الأنصاري أن يجد تأويلا لعبارات أصبغ في تضخيم الاستحسان، وهي العبارات التي لا تتناسب مع واقع المذهب بأن ما روي "من (تضخيم) لمفهوم هذا المصطلح؛ إنما هو راجع (لدقته) الاجتهادية، و(خفاء) طريقته الاستنباطية إلا على الراسخين!" فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص٤٩١. ولكن هذا التأوّل لا يمكن التسليم به، حيث أننا إذا نظرنا مثلا فيما أورده الشاطبي في الموافقات والاعتصام من أمثلة عن الاستحسان نجد أن غالبه لا دقّة في الاجتهاد فيه، ولا خفاء في طريقته الاستنباطية، بل منه ما يعلمه طلاب العلم، ناهيك عن المجتهدين الراسخين.

(٤) الباجي، الإشارات في أصول الفقه المالكي، ص١٠١.

مالك في معناها مع ما اصطلح عليه فقهاء المذهب الحنفي بالاستحسان، ولَمَّا كان اصطلاح الاستحسان قد أصبح شائعاً في عصرهم فقد أطلقوا على تلك الاجتهادات هذا الاصطلاح وتوسّعوا في ذلك، ونسبوا القول به إلى مالك في بعض الحالات باعتبار معناه لا باعتبار أنه استعمله كمصطلح.

ويؤيد ذلك تعليق الأبياري على تعريف ابن العربي، وذهابه إلى أن ما يعرف بـ"الاستحسان" في كتب المذهب إنما هو "استعمال مصحلة جزئية في مقابل قياس كلي"، بناء على ما اشتُهِر من أن الإمام مالك كان يقدِّم المصلحة الشرعية على القياس. وهو الأمر نفسه الذي ذهب إليه ابن رشد والشاطبي، كما سبق ذكره.

فما عُرف عن الإمام مالك من تقييد عموم الأقيسة والقواعد العامة بالمصالح الجزئية المعتبرة شرعا، يُشبه في مضمونه بعض ما اصطلح عليه علماء الحنفية بالاستحسان، فكان ذلك دافعا لبعض علماء المذهب المالكي إلى إطلاق مصطلح الاستحسان على هذه الاجتهادات.

ويبدو أن عدم تصريح الأوائل من علماء المذهب المالكي الذين استخدموا مصطلح الاستحسان ونسبوه إلى مذهب مالك بأن ذلك مجرّد اجتهاد وتخريج منهم، وليس رواية نصية عن الإمام مالك، جعل بعض من جاء بعدهم يظنّ أن تعبيرات الاستحسان الواردة في كتب الأتباع منسوبة إلى مالك نصّا وليس معنى فقط.

مقارنة بين المذهبين المالكي والحنفي:

من أجل مزيد بيان العلاقة بين مفهومي الاستحسان في المذهبين المالكي والحنفي نعقد مقارنة سريعة بينهما لنرى أوجه التشابه وأوجه الاختلاف.

أوّل ما يلاحظ في هذه المقارنة أن علماء المالكية غير متفقين على نسبة الاستحسان إلى مالك وعلى جعله أصلاً من أصول المذهب، في حين نجد اتفاق علماء

الحنفية على نسبته إلى المذهب وأئمته وإن اختلفوا بعد ذلك في المعاني التي استخدموه فيها، كما أن المثبتين للاستحسان من فقهاء المالكية لم يضطربوا كثيرا في تحديد مفهومه وإن اختلفوا في مداه بين موسِّع ومضيِّق، حيث يدور في مجمله على ترك دليل إلى دليل آخر يكون العمل به أولى مراعاة لمصلحة وطلبا للتيسير، في حين نجد عند فقهاء الحنفية بين المتقدمين والمتأخرين خلافا واضطرابا في تحديد مفهومه وحقيقته.

وإذا أخذنا تعريفات أتباع كل من المذهبين في عمومها، فإننا نلاحظ بعض أوجه التشابه وبعض أوجه الاختلاف، وتتمثل أوجه التشابه فيما يأتي:

- جعل الاستحسان بالإجماع من أنواع الاستحسان عند المتأخرين من الحنفية من جهة وعند ابن العربي من المالكية.

- الاستحسان بالعرف عند ابن العربي من المالكية وعند الحنفية.

- التشابه بين تعريف الجصاص من جهة حين جعل من معاني الاستحسان تخصيص القياس بدليل أقوى منه، وتعريف ابن العربي من جهة أخرى حيث يرى أن أبا حنيفة ومالك يتفقان في القول بتخصيص القياس، ومن ثم القول بتخصيص العلة ويجعل ذلك من أنواع الاستحسان المشتركة بين المذهبين،[1] وهو ما أيّده كل من ابن رشد والشاطبي حين عدّا جوهر الاستسحان في المذهب المالكي من باب تخصيص القياس عندما يؤدي إجراؤه بإطلاق إلى مشقة وحرج خارجين عن مبادئ الشريعة ومقاصدها كما سبق ذكره.

- ومن أوجه التشابه الاستحسان بالمصلحة الذي هو عمدة الاستحسان عند القائلين به من المالكية؛ فعلى الرغم من أنه يبدو في الظاهر اختصاص المالكية به، إذ لم يُذكر هذا النوع بشكل صريح في تقسيمات الحنفية، إلا أنه عند التدقيق فيما

---

(١) أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن، ج٣، ص٧٥٥.

يصطلحون عليه "الاستحسان بالضرورة" نجد أنه يُشبه إلى حدّ بعيد الاستحسان بالمصلحة عند المالكية لأنه عائد إلى تحقيق مصلحة المكلفين برفع الحرج والمشقة عنهم في المسائل التي يؤدي فيها العمل بالقياس إلى مشقة وحرج.

أما جوانب الاختلاف فمنها تفسير الحنفية للاستحسان بالعدول عن موجب قياس جلي إلى قياس خفي أقوى منه، وهذا النوع لا ذكر له عند المالكية حتى عند المتوسعين منهم كابن العربي. ومنها الاستحسان بالنص، حيث يجعله الحنفية نوعا من أنواع الاستحسان، ولا يورده المالكية ضمن أنواعه. ولكن يلاحظ على الأمثلة التي أوردها الشاطبي عند محاولته لتسويغ مفهوم الاستحسان أنها من قبيل ما يسميه الحنفية استحسانا بالنص، حيث ذكر إباحة القرض، وبيع العرايا، والقصر والجمع في الصلوات، وغيرها.[1]

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص١٤٩-١٥٠.

خلاصة:

خلاصة هذا البحث أن نسبة القول بالاستحسان لفظا واصطلاحا إلى مالك لا تصحّ، وأن استخدامه في مذهبه من قبل بعض الأتباع لا يرفعه إلى درجة كونه أصلا من أصول الاستنباط في المذهب، بل هو عند من كان يعبّر به من فقهاء المذهب أقرب ما يكون إلى ما وصفه به ابن رشد بأنه "جمع بين الأدلة المتعارضة"،(١) أو ما وصفه به الشاطبي بأنه نوع من النظر في مآلات الأفعال. ولا شك أن الجمع بين الأدلة المتعارضة والنظر في مآلات الأفعال لا تعدو أن تكون طرقا للتعامل مع النصوص والأدلة الجزئية ولا يمكن رفعها إلى أصول الاستنباط.

فإن قيل: سواء قلنا إن الاستحسان أصل من أصول الاستنباط، أو مجرد تعبير عن بعض مسالك الجمع والترجيح بين الأدلة والنظر في مآلات الأفعال، فإن المحصلة واحدة، ولا مشاحة في الاصطلاح. فإن الجواب أن هذا الأمر لا يمكن تسليمه كله، فمع أنه لا اعتراض من حيث المبدأ على قاعدة "لا مشاحة في الاصطلاح"، إلا أن هذه القاعدة تُعمَل عندما لا يترتب على الاصطلاح لبس أو اختلاط في المفاهيم، أما إذا أدى الأمر إلى ذلك فإن الاصطلاح يصير محل المشاحة وينبغي أن يضبط.

وقد أدى ما شاع عند المتأخرين من الأصوليين من عدّ الاستحسان دليلا من الأدلة (حتى وإن عدوه من الأدلة التبعية أو المختلف فيها) إلى لبس في فهم بعض المعاصرين، الأمر الذي جعلهم ينتقدون الأصوليين بعدم تطوير أصل الاستحسان، ويرون أن ذلك من الجوانب التي ينبغي تطويرها في محاولة تجديد هذا العلم.(٢) ولعمري كيف تُبنى نظرية أصول الفقه على أصل غامض ليست له حقيقة في ذاته! هذا خلط منهجي ينبغي تداركه.

---

(١) ابن رشد، بداية المجتهد، ج٢، ص٢٠٩.

(٢) حسن الترابي، قضايا التجديد: نحو منهج أصولي، ص١٩٩-٢٠٠.

الفصل السادس
معيار العمل بسد الذرائع

تمهيد:

مسألة سدّ الذرائع من الموضوعات التي كثرت الكتابات فيها، ولكن الكتابات الموجودة تدور حول عرض رأي القائلين بسدّ الذرائع، ورأي الرافضين للعمل بسدّ الذرائع، ثم مساندة فريق منهما، والرد على الفريق المخالف، وبيان أن الفريق المخالف قد عمل بما هو في حقيقته من باب سدّ الذرائع، ولكن دون تمسيته سدًّا للذرائع. وهذا منهج عقيم جعل الكلام نفسه يتكرر منذ قرون دون الوصول إلى نتيجة حاسمة في الموضوع.

والهدف من هذه الدراسة الخروج من هذه النمطية في البحث، وتجاوزها إلى وضع معيار ضابط للعمل بالذرائع من خلال دراسة موضوعية للأدلة التي يوردها الطرفان المختلفان دون ترجيح هذا الطرف أو ذاك، ولكن يتم توجيه كل رأي إلى ما يناسبه من جوانب المعيار الضابط الذي توصل إليه الباحث.

وبناء على هذا الهدف، فإن الباحث يركز على تحرير مسألة سد الذرائع وتحديد ضابط العمل بها، ويتجاوز المسائل الواضحة التي استوفت حقها من البحث، ويُعرض عن المسائل التي لا تخدم هذا الهدف؛ لأن بعضها هو من باب الاستطراد أو التخليط. ولن يعتني الباحث بالإطالة في التعريفات والتقسيمات والأمثلة والإكثار من ذكر المراجع. وسأبتعد عن الحشو والاستطراد، واقتصر في عرض أدلة الفريقين على أهمها.

المبحث الأول: مفهوم سَدّ الذرائع

الذريعة في اللغة:

الذريعة في اللغة هي الوسيلة. يُقال: تذرّع فلان بذريعة، أي توسَّل، والجمع ذرائع. والذريعة السبب إلى الشيء. يقال: فلان ذريعتي إليك، أي سببي ووُصلتي الذي أتسبَّب به إليك.(١)

بناء على المعنى اللغوي للذريعة يكون المعنى العام لها هو ما يُتَوَسَّل به إلى شيء، بغض النظر عن كون الوسيلة أو المتوسَّل إليه خيرا أو شرا، فيدخل في ذلك: التوسُّل بالمحرَّم إلى المحرَّم، والتوسُّل بالمحرَّم إلى المشروع، والتوسُّل بالمشروع إلى المشروع، والتوسُّل بالمشروع إلى المحرَّم.

الذريعة في الاصطلاح:

المعنى المراد للعلماء عند حديثهم عن سَدّ الذرائع هو: الوسيلة التي أصلُها الإباحة، ولكن فعلها قد يؤدي إلى محظور شرعي. يقول ابن عاشور عن سَدّ الذرائع: "هذا المركَّب لَقَبٌ في اصطلاح الفقهاء لإبطال الأعمال التي تؤول إلى فساد مُعتبر، وهي في ذاتها لا مفسدة فيها."(٢)

وبهذا يكون سد الذرائع بمعنى: منعُ الشخص من فعل الأشياء التي أصلُها مباح، ولكن يكون مآل فعلها إلى إيقاع مفسدة وارتكاب محظور شرعي. أما الوسائل التي نص الشارع على تحريمها، إما لكونها مفسدة في ذاتها أو لكونها تفضي إلى مفاسد معتبرة، فهي -وإن كان يصح في اللغة تسميتها ذريعة إلى الفساد، واعتبار تحريم الشارع لها سدا للذريعة- إلا أنه لما كان الشارع قد حكم عليها بالتحريم،

---

(١) ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ط١، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠) ص١٤٩٨.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٢٦٨.

فإن عملنا فيها هو تنفيذ ما حكم به الشارع، ولا يُعدُّ عملُنا فيها من باب سدّ الذريعة؛ لأن الشارع قد سدَّها وانتهى أمرها. وإنما الحديث في ما يمكن أن يمنعه المجتهد أو الحاكم من المباحات لكونه ذريعة إلى فعل المحظور شرعا، فهذا هو الذي يُصطلح عليه "سَدّ الذريعة".

ولا معنى للحديث عن فتح الذرائع؛ لأن الأصل في الذرائع أنها مفتوحة، والحديث عن فتحها مجرد تحصيل حاصل. وإذا كان الذين يتحدثون عن فتح الذرائع يشيرون إلى الرخص الشرعية في حالات الضرورة، فهذا قد فتحه الشارع ونصَّ على الترخيص فيه، وما يقوم به الإنسان -سواء أكان مجتهدا أم حاكما أم مكلَّفا- هو مجرد تطبيقٍ للحكم الشرعي لا فتحا للذرائع. هذا فضلا عن أن اصطلاح العلماء قد جرى على تسمية ذلك رخصة لا فتحا للذريعة، وإن كان لغة يصح تسميته فتحا للذريعة، إلا أن احترام الاصطلاحات أحرى بقطع طريق اللبس والتخليط في الكتابة والتأليف.

العلاقة بين الذرائع والحيل:

بين الاحتيال والتذرع تقارب في المعنى اللغوي، فالتذرُّع إلى الشيء التوصل إليه بوسيلة من الوسائل، والاحتيال التوصُّل إلى الشيء بطريق فيه حِذْق ودقة تصرف.

والفرق بينهما في الاستعمال الاصطلاحي أن سَدّ الذرائع يُنظَر فيه إلى جانب الأثر المترتب على الفعل بغض النظر عن قصد المكلَّف، فتجري الفتوى أو الحكم بالمنع من تصرف من التصرفات لكونه ذريعة إلى فعل المحظور. أما التحيُّل فيُنظَر إليه من جانب قصد الفاعل، حيث يقصد المكلَّف التحيُّل على إسقاط الأحكام الشرعية أو مضادَّة مقاصدها بأفعال ظاهرها الإباحة، فنقول فلان تحيَّل بكذا إلى كذا، وهذا الفعل حيلة لارتكاب محظور أو إسقاط واجب.

ويفصَّل محمد الطاهر ابن عاشور الفروق بين الذرائع والحيل في ثلاثة أوجه:

أولها: العموم والخصوص، حيث إن الذرائع أعمُّ من الحيل. والثاني: القصد، حيث إنه في الحيل يكون الشخص قاصدا إلى التخلُّص من حقّ شرعي عليه بصورة ظاهرها المشروعية، أما الذرائع فهي ما يفضي إلى فساد، سواء قصد الناس بفعلها الإفضاء إلى الفساد أم لم يقصدوا. والثالث: أن الحيل -بمعناها الاصطلاحي- لا تكون إلا مُبطِلة لمقصد شرعي، أما الذرائع فقد تكون مُبطِلة لمقصد الشارع وقد لا تكون مُبطِلة.[١]

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٢٦٨.

المبحث الثاني: موقف العلماء من سَدّ الذرائع

اختلفت أقوال العلماء في العمل بسدّ الذرائع بين قائل به وبين مُنْكِرٍ له. وقد حاول القرافي تلخيص موقف العلماء من سدّ الذرائع بقوله: "وهي ثلاثة أقسام: منها ما أجمع الناس على سَدِّه، ومنها ما أجمعوا على عدم سَدِّه، ومنها ما اختلفوا فيه. فالـمُجْمَع على عدم سَدِّه كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر، والتجاور في البيوت لأجل الزنى، فلم يُمْنَع شيءٌ من ذلك وإن كان وسيلة للمحرَّم. وما أُجْمِع على سَدِّه كالمنع من سَبِّ الأصنام عند من يُعْلَمُ أنه يسبُّ الله تعالى حينئذ، وكحفر الآبار في طرق المسلمين إذا علم وقوعهم فيها أو ظن، وإلقاء السُّمّ في أطعمتهم إذا علم أو ظن أنهم يأكلونها فيهلكون. والمختلف فيه كالنظر إلى المرأة لأنه ذريعة للزنا بها، وكذلك الحديث معها، ومنها بيوع الآجال عند مالك رحمه الله."[١]

وقد تعقَّب العطار الشافعي كلام القرافي بقوله: "وأما قاعدة سدّ الذرائع فقد اشتهرت عند المالكية، وزعم القرافي أن كل أحد يقول بها، ولا خصوصية للمالكية إلا من حيث زيادتهم فيها ... قال المصنف: وقد أطلق هذه القاعدة على أعمَّ منها، ثم زعم أن كل أحد يقول ببعضها، سنوضح لك أن الشافعي لا يقول بشيء منها، وأن ما ذكره أن الأمة أجمعت عليه ليس من مُسمَّى سَدِّ الذرائع في شيء."[٢]

إذا دققنا النظر في ما ذكره القرافي نجد أنه خارج محلّ النقاش، وأن ما ذكره في الحقيقة ليس حديثا عن موقف العلماء من سدّ الذرائع (التي هي بمعنى القول بالمنع من فعلٍ مباح للتذرُّع به إلى المنهي عنه)، وإنما هو حديث عن منهج الشارع في تشريع الأحكام من حيث علاقتها بما تفضي إليه من المفاسد؛ فما يفضي دائما أو

---

(١) شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، الفروق، تحقيق عمر حسن القيام (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م) ج٣، ص٤٠٥.

(٢) حسن بن محمد بن محمود العطار الشافعي، حاشية العطار على شرح المحلي لجمع الجوامع (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت) ج٢، ص٣٩٩.

غالبا إلى المفاسد نهى عنه الشارع الحكيم، وما لا يفضي إلى المفاسد أو يفضي نادرا تركه على الإباحة، وقد يكون الفعل منهيا عنه في حال دون حال حسب أحوال الإفضاء إلى المفسدة.

والمسائل التي عدَّها القرافي من الذرائع المتفق على منعها، ليس الاتفاق عليها بسبب القول بمبدأ سدّ الذرائع، وإنما لكونها منصوص على تحريمها، فالاتفاق على المنع منها بسبب الدليل الشرعي الوارد فيها، وليس بسبب إعمال قاعدة سدّ الذرائع من طرف المجتهدين.

فالنهي عن سبِّ آلهة المشركين منصوص عليه في القرآن الكريم. وما ذكره من عدم جواز حفر البئر في طريق عام ليس من سد الذرائع، فلا يجوز أصلا للشخص حفر بئر في الطريق؛ لأن الطريق العام حق لجماعة المسلمين، وحفر بئر أو إحداث فيه ما يؤذي الناس حرام أصلا بغض النظر عن العلم أو الظن بوقوع أحد من الناس فيه، وبغض النظر عن تحقُّق ذلك الوقوع أو عدم تحقُّقه. ولا يُشترط في المنع من ذلك العلم بوقوع الناس فيه أو ظن ذلك، بل هو أمر ممنوع أصلا.

وكذلك إلقاء السُّمّ في الماء الذي يشرب منه الناس، أو الطعام الذي يأكلون منه، ليس من باب سد الذرائع؛ لأنه لا يجوز أصلا للشخص فعل هذا، وفعلُه من الفساد في الأرض الذي حرمه الله عز وجل. ولا يشترط في المنع من ذلك العلم باستعمال الناس لتلك الأطعمة والأشربة، أو ظن ذلك، بل هو أمرٌ ممنوع أصلا.

وليس من باب سَدّ الذرائع ما جاء في قوله ﷺ: "إِنَّ مِنْ أَكْبَرِ الكَبَائِرِ أَنْ يَلْعَنَ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ". قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَكَيْفَ يَلْعَنُ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ؟ قَالَ: "يَسُبُّ الرَّجُلُ أَبَا الرَّجُلِ، فَيَسُبُّ أَبَاهُ، وَيَسُبُّ أُمَّهُ."[1] لأن سَبَّ الناس ولعنهم مُحرَّم شرعا سواء أدى إلى الردّ بسبِّ والدي الجاني ولعنهما أم لم يؤدِّ إلى ذلك. وإنما عُدَّ هذا من أكبر الكبائر لما

(١) صحيح البخاري، كتاب: الأدب، باب: لا يسب الرجل والديه.

فيه من جُرم مضاعَف: سبُّ والدي الآخرين والتسبُّب في الرد بسبِّ والديه ولعنهما.

رأي المالكية في سَدّ الذرائع:

اشتهر المالكية بالقول بسد الذرائع، وأشهر موضوع يقولون فيه بسد الذرائع هو منع بيوع الآجال التي يتذرع بها الناس -عادة- إلى الربا.

استدل المالكية على مشرعية العمل بسدّ الذرائع بنوعين من الأدلة: أحدهما: القياس على بعض النصوص الشرعية التي وردت بتحريم بعض الذرائع، والثاني: النصوص الشرعية التي تدعو إلى اجتناب الشبهات وما فيه ريبة.

أما النصوص الشرعية التي وردت بتحريم بعض الذرائع، فأهمها:

١- قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرۡنَا وَٱسۡمَعُواْۗ وَلِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴾ [البقرة: ١٠٤] . قال الباجي: "وجه الدليل من الآية أنه -تعالى- نهى المؤمنين عن أن يقولوا للنبي ﷺ "راعنا" لأن أهل الكفر كانوا إذا خاطبوا النبي ﷺ بهذا اللفظ أرادوا به سَبَّهُ، فمنع المؤمنين أن يخاطبوه بهذا اللفظ، وإن كان لا يصح أن يريد به مؤمن شيئا من ذلك. وهذا معنى الذريعة، وهو العقد الذي يريد الفاجر أن يتوصل به إلى الربا فيُمْنَعُ من ذلك الصالح، وإن كان لا يريد به ذلك."[١]

٢- قوله تعالى: ﴿ وَسۡـَٔلۡهُمۡ عَنِ ٱلۡقَرۡيَةِ ٱلَّتِي كَانَتۡ حَاضِرَةَ ٱلۡبَحۡرِ إِذۡ يَعۡدُونَ فِي ٱلسَّبۡتِ إِذۡ تَأۡتِيهِمۡ حِيتَانُهُمۡ يَوۡمَ سَبۡتِهِمۡ شُرَّعٗا وَيَوۡمَ لَا يَسۡبِتُونَ لَا تَأۡتِيهِمۡۚ كَذَٰلِكَ نَبۡلُوهُم بِمَا كَانُواْ يَفۡسُقُونَ ﴾ [الأعراف: ١٦٣]، ذلك أنهم تذرعوا إلى صيدها بالحظر عليها يوم السبت بما يمنع رجوعها، ثم يتصيدونها يوم الأحد، فعاقبهم الله

---

(١) أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد تركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م) ج٢، ص٦٩٦.

عز وجل على ذلك.[١]

٣- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨].

٤- قوله ﷺ: "لَعَنَ اللَّهُ اليَهُودَ، حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ فَجَمَّلُوهَا، فَبَاعُوهَا."[٢] قال الباجي: "فلما باعوها وأكلوا أثمانها كان ذلك بمنزلة أكلها. وكذلك من باع عشرة دراهم بدينار ابتاعه من مبتاعه بعشرين درهما كمن باع عشرة دراهم بعشرين درهما."[٣]

أما النصوص التي تدعو إلى اجتناب الشبهات وما فيه ريبة، فأهمها:

١- قوله ﷺ: "دَعْ مَا يَرِيبُكَ إِلَى مَا لاَ يَرِيبُكَ، فَإِنَّ الصِّدْقَ طُمَأْنِينَةٌ، وَإِنَّ الكَذِبَ رِيبَةٌ."[٤] قال الباجي: "وهذا نهي عن ترك ما يريب، وليس في الريبة أعظم مما ذكرناه".[٥]

٢- قوله ﷺ: "الحَلاَلُ بَيِّنٌ، وَالحَرَامُ بَيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا مُشَبَّهَاتٌ لاَ يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنِ اتَّقَى المشَبَّهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ: كَرَاعٍ يَرْعَى حَوْلَ الحِمَى، يُوشِكُ أَنْ يُوَاقِعَهُ، أَلاَ وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى، أَلاَ إِنَّ حِمَى اللَّهِ فِي أَرْضِهِ مَحَارِمُهُ."[٦] قال الباجي: "لا خلاف بين المسلمين أنه يجب على الإنسان أن يفعل ما هو أبرأ لدينه."[٧] وقال تعقيبا على مَثَل الحِمَى: "وإذا كان ذلك كذلك وجب

---

(١) الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، ج٢، ص٦٩٦-٦٩٧.
(٢) صحيح البخاري، كتاب:أحاديث الأنبياء، باب: ما ذكر من بني إسرائيل.
(٣) الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، ج٢، ص٦٩٧.
(٤) سنن الترمذي، أبواب صفة القيامة والرقاق والورع.
(٥) الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، ج٢، ص٦٩٧.
(٦) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب: فضل من استبرأ لدينه.
(٧) الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، ج٢، ص٦٩٨.

أن يترك ما يضارع الحرام ويتوصل به إليه."(١)

وأبرز مسألة قال فيها المالكية بسدّ الذرائع هي المنع من بيوع الآجال التي يتذرع بها الناس عادة إلى الربا. وقد اختلف علماؤهم في سبب المنع: فذهب بعضهم إلى أن سبب ذلك هو كونها أكثر معاملات أهل الربا. وعلى هذا الرأي، يكون الحكم تبعا لعادة الشخص، فمن عُلِم من عادته استعمال تلك العقود للتحيُّل على الربا، حُمِل عقده على ذلك وفُسِخ. ومن لم يُعْهَد عليه ذلك، أُمضِي عقده. وذهب بعضهم إلى أن السبب هو سدّ ذرائع الربا، وعلى ذلك يُمنع الكل، بغض النظر عن القصد إلى الربا أو عدم القصد إليه.(٢) وذكر ابن عاشور أن سبب اعتداد مالك بالتهمة فيها هو أن قصد الناس إلى فعلها أفضى إلى شيوعها وانتشارها، فحصلت بها المفسدة التي لأجلها حُرِّم الربا، فسبب اعتداد مالك بالتُّهمة فيها هو شيوعها حتى صار الناس يتحيَّلون بها على ما مُنِع عليهم، فلا يكون معيار المنع هو قصد الشخص، وإنما هو شيوع التذرُّع بها إلى المحظور.(٣)

رأي الشافعي في سدّ الذرائع:

ذهب الإمام الشافعي إلى رفض القول بسد الذرائع، واحتج على ذلك بكون الأحكام في الإسلام تُبْنَى على الظاهر فقط، حيث يقول: "الأحكام على الظاهر والله ولي المغيَّب. ومن حكم على الناس بالإزْكَان [أي الظن] جعل لنفسه ما حظر الله تعالى عليه ورسولُه ﷺ ؛ لأن الله عز وجل إنما يولي الثواب والعقاب على المغيَّب؛ لأنه لا يعلمه إلا هو جل ثناؤه، وكلَّف العباد أن يأخذوا من العباد بالظاهر، ولو كان لأحد أن يأخذ بباطن عليه دلالة، كان ذلك لرسول الله ﷺ. وما وصفت من هذا

---

(١) الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، ج٢، ص٦٩٨.

(٢) القرافي، الفروق، ج٣، ص٤١١.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٢٧٠.

يدخل في جميع العلم."[١]

استدل الشافعي على هذا المبدأ بأدلة، أهمها ما يأتي:

١- أن الله تعالى أخبر رسوله ﷺ بحقيقة المنافقين، وأنهم إنما يُعلنون أيمانهم ليكون ذلك مانعاً من قتلهم (سورة المنافقين: ١-٢). ولكن مع كفرهم واتخاذهم إعلان الإيمان جُنَّة، فإن رسول الله ﷺ أقرَّهم يتناكحون ويتوارثون، ويُسْهم لهم إذا حضروا القسمة، ويحكم لهم بأحكام المسلمين.[٢]

٢- قوله ﷺ : "إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ. وَإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، فَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، فَأَقْضِيَ لَهُ عَلَى نَحْوِ مِمَّا أَسْمَعُ مِنْهُ. فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِشَيْءٍ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ، فَلاَ يَأْخُذْ مِنْهُ شَيْئاً، فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ."[٣] يقول الشافعي: "فأخبرهم أنه يقضي بالظاهر، وأن الحلال والحرام عند الله على الباطن، وأن قضاءه لا يُحِلُّ للمقضي له ما حرَّم الله تعالى عليه إذا علمه حراما."[٤]

٣- قوله ﷺ : "أَيُّهَا النَّاسُ قد آن لكم أن تَنْتَهُوا عن مَحَارِمِ الله تعالى. مَنْ أَصَابَ مِنْكُم مِنْ هذه القاذورات شيئا فَلْيَسْتَتِرْ بِسِتْرِ الله، فإنَّه من يُبْدِ لنا صَفْحَتَهُ نُقِمْ عليه كتاب الله."[٥] فأخبرهم أنه لا يكشفهم عما لا يبدون من أنفسهم، وأنهم إذا أبدوا ما فيه الحقُّ عليهم أُخِذُوا بذلك.[٦]

٤- قصة الملاعنة بين هلال بن أمية وزوجته، عندما اتهمها بالزنا مع شريك بن

---

(١) الشافعي، الأم، تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والوزيع، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م) ج٥، ص٢٤٥.

(٢) الشافعي، الأم، ج٥، ص٢٤٥.

(٣) موطأ مالك، كتاب: الأقضية، باب: الترغيب في القضاء بالحق.

(٤) الشافعي، الأم، ج٥، ص٢٤٦.

(٥) موطأ مالك، كتاب: الحدود، باب: ما جاء في من اعترف على نفسه بالزنا.

(٦) الشافعي، الأم، ج٥، ص٢٤٦-٢٤٧.

سحماء، وأنها حملت من ذلك الزنا. وقد قال ﷺ : "أَبْصِرُوهَا، فَإِنْ جَاءَتْ بِهِ أَكْحَلَ العَيْنَيْنِ، سَابِغَ الأَلْيَتَيْنِ، خَدَلَّجَ السَّاقَيْنِ، فَهُوَ لِشَرِيكِ ابْنِ سَحْمَاءَ"، فجاءت به كذلك، فقال النبي ﷺ : "لَوْلاَ مَا مَضَى مِنْ كِتَابِ اللَّهِ لَكَانَ لِي وَلَهَا شَأْنٌ." (١) يقول الشافعي: "ولم يستعمل عليهما الدلالة البيِّنة التي لا تكون دلالة أبْيَن منها، وذلك خبرُهُ أن يكون الولد، ثم جاء الولد على ما قال."(٢)

وإذا كان النبي ﷺ قد أبطل حكم الدلالة التي هي أقوى من الذرائع، فإن ذلك يدل على بطلان ما هو أضعف منها من الذرائع؛ لأن إبطال الأقوى يدل على بطلان ما هو أضعف منه.(٣)

٥- روى الشافعي أن رُكَانَةَ بْنَ عَبْدِ يَزِيدَ طلق امرأته سُهَيْمَةَ الْمُزَنِيَّةَ الْبَتَّةَ، ثم أتى رسول الله ﷺ فقال: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي طَلَّقْتُ امْرَأَتِي سُهَيْمَةَ الْبَتَّةَ، وَوَاللَّهِ مَا أَرَدْتُ إِلَّا وَاحِدَةً، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِرُكَانَةَ: «وَاللَّهِ مَا أَرَدْتَ إِلَّا وَاحِدَةً؟» فَقَالَ رُكَانَةُ: وَاللَّهِ مَا أَرَدْتُ إِلَّا وَاحِدَةً، فَرَدَّهَا إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ."(٤)

---

(١) تمام القصة أن هلال بن أمية قذف امرأته عند النبي ﷺ بشريك بن سحماء، فقال النبي ﷺ : "البَيِّنَةَ أَوْ حَدٌّ فِي ظَهْرِكَ"، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ! إِذَا رَأَى أَحَدُنَا عَلَى امْرَأَتِهِ رَجُلًا يَنْطَلِقُ يَلْتَمِسُ البَيِّنَةَ؟ فَجَعَلَ النَّبِيُّ ﷺ يَقُولُ: "البَيِّنَةَ وَإِلَّا حَدٌّ فِي ظَهْرِكَ". فَقَالَ هِلاَلٌ: وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالحَقِّ إِنِّي لَصَادِقٌ، فَلَيُنْزِلَنَّ اللهُ مَا يُبَرِّئُ ظَهْرِي مِنَ الحَدِّ، فَنَزَلَ جِبْرِيلُ وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ: (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ) (النور: ٦) فَقَرَأَ حَتَّى بَلَغَ: (إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ) (النور: ٩). فَانْصَرَفَ النَّبِيُّ ﷺ فَأَرْسَلَ إِلَيْهَا، فَجَاءَ هِلاَلٌ فَشَهِدَ، وَالنَّبِيُّ ﷺ يَقُولُ: "إِنَّ اللهَ يَعْلَمُ أَنَّ أَحَدَكُمَا كَاذِبٌ، فَهَلْ مِنْكُمَا تَائِبٌ؟" ثُمَّ قَامَتْ فَشَهِدَتْ، فَلَمَّا كَانَتْ عِنْدَ الخَامِسَةِ وَقَّفُوهَا، وَقَالُوا: إِنَّهَا مُوجِبَةٌ. قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: فَتَلَكَّأَتْ وَنَكَصَتْ، حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهَا تَرْجِعُ، ثُمَّ قَالَتْ: لاَ أَفْضَحُ قَوْمِي سَائِرَ اليَوْمِ، فَمَضَتْ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ : "أَبْصِرُوهَا، فَإِنْ جَاءَتْ بِهِ أَكْحَلَ العَيْنَيْنِ، سَابِغَ الأَلْيَتَيْنِ، خَدَلَّجَ السَّاقَيْنِ، فَهُوَ لِشَرِيكِ ابْنِ سَحْمَاءَ"، فَجَاءَتْ بِهِ كَذَلِكَ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ : "لَوْلاَ مَا مَضَى مِنْ كِتَابِ اللهِ لَكَانَ لِي وَلَهَا شَأْنٌ." (صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب: ويدرأ عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات...).

(٢) الشافعي، الأم، ج٥، ص٢٤٧.

(٣) الشافعي، الأم، كتاب إبطال الاستحسان، ج٩، ص٦٦.

(٤) مسند الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٠ه) ج١، ص٢٦٨.

والملاحظ أن الشافعي قد فَسَّر الظاهر في هذه الواقعة بالمعنى المتيقَّن، فجعل إيقاع الطلاق ظاهرا، أي متيَقَّنا، وجعل لفظ البتة محتملا، غير متيقَّن في كونه ثلاثا، ولذلك قُبِلَ فيه قول صاحبه بأنه إنما قصد الطلاق مرة واحدة. وفي ذلك يقول: "والأغلب على من سمع قول ركانة لامرأته: أنت طالق البتة أنه يعقل أنه قد أوقع الطلاق بقوله: طالق، وأن البتة إرادة شيء غير الأول؛ أنه أراد الإبتات بثلاث، ولكنه لما كان ظاهرا في قوله واحتمل غيره لم يحكم رسول الله - ﷺ - إلا بظاهر الطلاق وذلك واحدة."[١] ويقول: "ويبطل مثله من قول الرجل لامرأته "أنت طالق البتة"؛ لأن "طالق" إيقاع طلاق ظاهر، و"البتة" تحتمل زيادة في عدد الطلاق وغير زيادة، فعليه الظاهر. والقول قوله في الذي يحتمل غير الظاهر، حتى لا يُحكَم عليه أبدا إلا بظاهر، ويُجعل القول قولُه في غير الظاهر."[٢]

عند النظر في ما ذكره الشافعي من أدلة نلاحظ أن الأدلة الأربعة الأولى ظاهرة في الحكم بالظاهر، وليست محلّ خلاف، أما الدليل الخامس -قصة ركانة- فهو دليل على اعتبار القصد في الحكم وعدم الاكتفاء بالظاهر؛ لأن الظاهر يدل على الطلاق الثلاث، والدليل على ذلك أن ركانة نفسه كان يُدرك ذلك، ولذلك جاء إلى النبي ﷺ يحتج أن قصده خلاف ظاهر لفظه، فظاهر اللفظ الطلاق البات، ولكنه قصد واحدة فقط، وبعد أن استوثق النبي ﷺ من قصده، جعل الطلاق رجعيا ورد عليه زوجته، وهذا دليل على الحكم بالقصد لا بظاهر اللفظ.

وبناء على قاعدة الحكم بالظاهر التي دلت عليها النصوص الشرعية، يرفض الشافعي الحكم على الناس بالظن، كما يرفض إبطال العقود بالقصد الفاسد، ويرى أن العقود لا يُبْطِلُها إلا ما ورد النص عليه في لفظها. يقول بعد ذكر الأدلة السابقة: "كلها تُبطل حكم الإزكان [الظن] من الذرائع في البيوع وغيرها من حكم الإزكان،

---

(١) الشافعي، الأم، كتاب إبطال الاستحسان، ج٩، ص٦٤-٦٥.

(٢) الشافعي، الأم، كتاب إبطال الاستحسان، ج٩، ص٦٦.

فأعظم ما فيما وصفتُ من الحكم بالإزكان خلاف ما أمر الله عز وجل به أن يُحْكَمَ بين عباده من الظاهر، وما حكم به رسول الله ﷺ".[١]

ويقول: "وهذا يدل على أنه لا يفسد عقدٌ أبدا إلا بالعقد نفسه. لا يفسد بشيء تقدَّمه ولا تأخَّره، ولا بتوهُّم ولا بالأغلب. وكذلك كل شيء لا نفسده إلا بعقده، ولا نفسد البيوع بأن يقول: هذه ذريعة، وهذه نيَّةُ سوء. ولو جاز أن نبطل من البيوع بأن يُقال: متى خاف أن تكون ذريعة إلى الذي لا يحل، كان أن يكون اليقين في البيوع بعقد ما لا يحل أولى أن يُردَّ به من الظن. ألا ترى أن رجلا لو اشترى سيفا ونوى بشرائه أن يقتل به، كان الشراء حلالا، وكانت النية بالقتل غير جائزة، ولم يبطل بها البيع. قال: وكذلك لو باع البائع سيفا من رجل يراه أنه يقتل به رجلا كان هكذا... فإذا دلّ الكتاب، ثم السُّنة، ثم عامة حُكم الإسلام على أن العقود إنما تثبتُ بظاهرِ عقدِها، لا يُفسِدُها نيّة العاقدين، كانت العقود إذا عُقدت في الظاهر صحيحة أولى أن لا تفسد بتوهُّم غير عاقدها على عاقدها، ثم سيَّما إذا كان توهُّما ضعيفا."[٢]

رأي ابن حزم في سدّ الذرائع:

يرفض ابن حزم تحريم شيء بالظن أو بالشبهة أو الاحتياط، ويرى أن الحرام هو ما حرمه الشرع صراحة، وما لم يحرمه الشرع صراحة فهو على الإباحة. كما يرى أن اجتناب الشبهات والتزام الورع مُرَغَّب فيهما، ولكنهما غير واجبين، ولا يجوز لأحد أن يلزم الناس بهما. وفي ذلك يقول: "ولا يحل لأحد أن يحتاط في الدين فيُحَرِّم ما لم يُحرِّم الله تعالى، لأنه يكون حينئذ مفتريا في الدين، والله تعالى أحوط علينا من بعضنا على بعض. فالفرض علينا ألا نحرم إلا ما حرم الله تعالى، ونص على اسمه

---

(١) الشافعي، الأم، ج٥، ص٢٤٧.

(٢) الشافعي، الأم، كتاب إبطال الاستحسان، ج٩، ص٦٦-٦٧.

وصفته بتحريمه. وفَرْضٌ علينا أن نبيح ما وراء ذلك بنصه تعالى على إباحة ما في الأرض لنا، إلا ما نص على تحريمه، وألا نزيد في الدين شيئاً لم يأذن به الله تعالى، فمن فعل غير هذا فقد عصى الله عز وجل ورسوله ﷺ، وأتى بأعظم الكبائر."[١]

ويقول: "فكل من حكم بتهمة أو باحتياط لم يستيقن أمره، أو بشيء خَوْفَ ذريعةٍ إلى ما لم يكن بعد، فقد حكم بالظن، وإذا حكم بالظن فقد حكم بالكذب والباطل، وهذا لا يحل وهو حكم بالهوى وتجنُّب للحق."[٢]

يمكن تلخيص الأسس التي أقام عليه ابن حزم مذهبه في الآتي:

١- الأصل في ما خلق الله تعالى أنه حلال، بدليل قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾ [البقرة: ٢٩]، ولا يحرم منه إلا ما نص الشارع على تحريمه، بدليل قوله تعالى: ﴿ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ ﴾ [الأنعام: ١١٩]. وبناء على ذلك فإن تحريم ما لم ينص الشارع على تحريمه هو من باب الافتراء على الله، بدليل قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ ﴾ [النحل: ١١٦] ويبطل بهذه النصوص أن يُحرِّم أحدٌ شيئا باحتياط أو خوف تذرُّع.[٣]

٢- القاعدة أن "ما تيقن تحريمه فلا ينتقل إلى التحليل إلا بيقين آخر من نص أو إجماع، وكل ما تيقن تحليله فلا سبيل أن ينتقل إلى التحريم إلا بيقين آخر من نص أو إجماع، وبطل الحكم باحتياط."[٤] ويستدل على ذلك بأن النبي ﷺ أمر من توهَّم أنه أحدث في الصلاة أن لا يلتفت إلى ذلك وأن يتمادى في صلاته، إلا إذا سمع

(١) علي بن أحمد ين سعيد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ضبط وتعليق محمود حامد عثمان (القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م) ص٧٩٢-٧٩٣.

(٢) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٧٩٥.

(٣) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٧٩٤.

(٤) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٧٩٥.

صوتاً أو وجد ريحاً.[١]

٣- المشبهات ليست داخلة في دائرة الحرام، ولا يجوز تحريمها وإلزام الناس بتركها. فقوله ﷺ : "الحلال بَيِّنٌ والحرام بَيِّنٌ، وبينهما أمور مشتبهة، فمن ترك ما شُبِّه عليه من الإثم كان لما استبان أترك، ومن اجترأ على ما يشك فيه من الإثم أوشك أن يواقع ما استبان. والمعاصي حمى الله، من يرتع حول الحمى يوشك أن يواقعه" يُسْتَفَاد من ألفاظ رواياته المتعددة أن "هذا حَضٌّ منه ﷺ على الورع، ونَصٌّ جليٌّ على أن ما حول الحمى ليس من الحمى، وأن تلك المشتبهات ليست بيقين من الحرام، وإذا لم تكن مما فُصِّل من الحرام، فهي على حكم الحلال."[٢]

ويقول عن اجتناب المشتبهات: "هذا إنما هو مُسْتَحَبٌّ للمرء، خاصة فيما أشكل عليه، وأنَّ حُكم من استبان له الأمر بخلاف ذلك."[٣] ويقول: "ومن حَرَّم المشتبه، وأفتى بذلك، وحكم به على الناس فقد زاد في الدين ما لم يأذن به الله تعالى."[٤] ويقول عن الذين يقولون بسدّ الذرائع: "ومن العجيب أن خوف الحرام أن يقع فيه غيرهم -ولعله لا يقع فيه- قد أوقعهم يقينا في مواقعتهم يقين الحرام، لأنهم حرموا ما لم يحرمه الله تعالى، ومُحرِّمُ الحلال كمُحَلِّل الحرام ولا فرق."[٥]

٤- يفسر ابن حزم حديث: "لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذرا لما به بأس" بأن ذلك حَضٌّ على الورع لا إيجابا للترك.[٦]

ويلخص ابن حزم موقفه من الشبهات بقوله: "فنحن نحضُّ الناس على الورع كما

---

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٧٩٤.

(٢) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٧٨٦.

(٣) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٧٨٦.

(٤) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٧٩٠.

(٥) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٧٩٢.

(٦) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٧٨٧.

حضَّهم النبي ﷺ ونَدَبَهُم إليه، ونشير عليهم باجتناب ما حاك عليهم في النفس، ولا نقضي بذلك على أحد ولا نفتيه به فتيا إلزام، كما لم يقض بذلك رسول الله ﷺ على أحد."[١]

٥- يرد ابن حزم الاستدلال بقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا) بأن علة النهي لم ينص عليها القرآن الكريم ولا الرسول ﷺ ، وإنما هي من قول الصحابي ولا حجة في قول الصحابي، ولزم الوقوف على ظاهر النص دون بحث عن العلة.[٢]

---

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٧٩٠.

(٢) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٧٩٠-٧٩١.

المبحث الثالث: المعيار الضابط للعمل بسد الذرائع

بعد النظر في مفهوم سدّ الذرائع، وفي أدلة القائلين بها والمانعين منها، تبيَّن لي أن المعيار الضابط للمسألة هو النظر إليها من خلال ثلاث مقامات: مقام الإرشاد، ومقام الحكم والقضاء، ومقام السياسة الشرعية.

أولاً: مقام الإرشاد:

هذا المقام هو مقام تعليم الناس أحكام الدين، وإرشادهم إلى طريق الخير والصلاح، وتنفيرهم من طريق الشر والفساد، وتعليمهم محاسن الأخلاق ومعالي الأمور وطريق التقوى. وهو يشمل: تعليم الناس الحلال البيِّن والحرام البيِّن، وبيان مقاطع الحقوق، وتعليمهم طريق الورع واتقاء الشبهات، وتعليمهم تحمُّل مسؤولية تصرفاتهم؛ كما يشمل تنمية الوازع الداخلي في نفوس الناس طبقا لقوله ﷺ: "الْبِرُّ حُسْنُ الْخُلُقِ، وَالإِثْمُ مَا حَاكَ فِي نَفْسِكَ، وَكَرِهْتَ أَنْ يَطَّلِعَ عَلَيْهِ النَّاسُ."[١] ويشمل هذا المقام الفتوى التي تكون توجيها للناس وإرشادا، والأصل في الفتوى عدم الإلزام، ولا تصير لازمة إلا إذا تحوَّلت إلى حكم قضائي أو قانون تسُنُّه الدولة.

مما لا شك فيه أنه في هذا المقام ينبغي على العالم أن يرشد الناس إلى طريق الخير والتقوى والصلاح، ويأمرهم بفعل الواجبات واجتناب المحرمات، ويرغبهم في تجنُّب الشبهات وذرائع الفساد طبقا لقوله ﷺ: "الحَلاَلُ بَيِّنٌ، وَالحَرَامُ بَيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا مُشَبَّهَاتٌ لاَ يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنِ اتَّقَى المشَبَّهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ: كَرَاعٍ يَرْعَى حَوْلَ الحِمَى، يُوشِكُ أَنْ يُوَاقِعَهُ، أَلاَ وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى، أَلاَ إِنَّ حِمَى اللَّهِ فِي أَرْضِهِ مَحَارِمُهُ."[٢] وبناء على ذلك فلا ينبغي لمسلم أن يُفتي غيره بالشبهات ويرشدهم إلى الوقوع فيها، ولا يجوز لعالم -بدعوى التيسير وإيجاد

---

(١) صحيح مسلم، كتاب: البر والصلة والأدب، باب: تفسير البر والإثم.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب: فضل من استبرأ لدينه.

المخارج- أن يشير على الناس بالاحتيال على الأحكام الشرعية، ولا أن يعلمهم طرق ذلك الاحتيال، مثل التذرع إلى الربا بعقود ومعاملات صورية، وإرجاع المطلقة البائن بنكاح التحليل، وإسقاط الكفارات والواجبات بالاحتيال عليها؛ لأن ذلك إفساد لدين الناس وأخلاقهم.

ثانيا: مقام الحكم والقضاء:

من المعلوم أن القاضي لا يعلم الغيب ولا يدرك حقائق الأمور، وإنما يقضي بناء على الأدلة الظاهرة التي يقدمها الخصوم. وخطأ القاضي في الحكم لا يُحِلُّ حراما، وفي الحديث أنه ﷺ قال: "إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَإِنَّهُ يَأْتِينِي الْخَصْمُ، فَلَعَلَّ بَعْضَهُمْ أَنْ يَكُونَ أَبْلَغَ مِنْ بَعْضٍ، فَأَحْسِبُ أَنَّهُ صَادِقٌ، فَأَقْضِي لَهُ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ مُسْلِمٍ، فَإِنَّمَا هِيَ قِطْعَةٌ مِنَ النَّارِ، فَلْيَحْمِلْهَا أَوْ يَذَرْهَا."[١]

القاعدة في الإسلام أن الحكم يكون على الظواهر، أما السرائر فهي موكولة إلى ضمائر أصحابها، والله تعالى يتولى أمرها يوم القيامة، وفي الحديث أنه ﷺ قال: "إِنِّي لَمْ أُومَرْ أَنْ أَنْقُبَ عَنْ قُلُوبِ النَّاسِ، وَلَا أَشُقَّ بُطُونَهُمْ."[٢] وفي قصة الملاعنة -التي سبق ذكرها- لم يعاقب الرسول ﷺ واحدا من أطرافها؛ لأن الزوج أقسم على صدقه في الاتهام، والزوجة أقسمت على كذب الزوج في اتهامه إياها، والمتَّهم بالزنا بالمرأة أنكر، ولم يوجد شهود عليه. وقال ﷺ بعد التفريق بينهما: "انْظُرُوهَا، فَإِنْ جَاءَتْ بِهِ أَحْمَرَ قَصِيرًا مِثْلَ وَحَرَةٍ، فَلاَ أُرَاهُ إِلَّا قَدْ كَذَبَ، وَإِنْ جَاءَتْ بِهِ أَسْحَمَ أَعْيَنَ ذَا أَلْيَتَيْنِ، فَلاَ أَحْسِبُ إِلَّا قَدْ صَدَقَ عَلَيْهَا"، فَجَاءَتْ بِهِ عَلَى الأَمْرِ الـمَكْرُوهِ."[٣] وبظهور تلك العلامة ظهر كذب المرأة، ولكن الرسول ﷺ لم يُغيِّر الحكم، ولم

---

(١) صحيح مسلم، كتاب: الأقضية، باب: الحكم بالظاهر واللحن بالحجة.

(٢) صحيح مسلم، كتاب: الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم.

(٣) صحيح البخاري، كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: ما يكره من التعمق والتنازع في العلم.

يُعاقبها، لأن الله عز وجل قال: ﴿ وَيَدۡرَؤُاْ عَنۡهَا ٱلۡعَذَابَ أَن تَشۡهَدَ أَرۡبَعَ شَهَٰدَٰتِۭ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلۡكَٰذِبِينَ ﴿٨﴾ ﴾ [النور: ٨]، فاكتفى في إسقاط العقاب بالإتيان بالشهادة كاملة، بغض النظر عن الصدق والكذب في تلك الشهادة.

ضرورة التفريق بين مقام الإرشاد وبين مقام القضاء:

في نصوص الشرع أدلة كثيرة تدل على التفريق بين مقام الإرشاد والفتوى وبين مقام الحكم والقضاء، من أبرزها: قصة ابن وليدة زمعة، حيث حكم النبي ﷺ قضاءً بالبيِّنة الظاهرة، ولكن لما وُجِدَت أمارات على أن الحكم القضائي يخالف الواقع، أرشد النبي ﷺ إلى العمل بما يوافق ذلك الواقع. والقصة كالآتي: أخرج مالك في الموطأ عن عائشة رضي الله عنها قالت: "كَانَ عُتْبَةُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ عَهِدَ إِلَى أَخِيهِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، أَنَّ ابْنَ وَلِيدَةِ زَمْعَةَ مِنِّي. فَاقْبِضْهُ إِلَيْكَ، قَالَتْ: فَلَمَّا كَانَ عَامُ الْفَتْحِ أَخَذَهُ سَعْدٌ، وَقَالَ: ابْنُ أَخِي قَدْ كَانَ عَهِدَ إِلَيَّ فِيهِ، فَقَامَ إِلَيْهِ عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ، فَقَالَ: أَخِي وَابْنُ وَلِيدَةِ أَبِي. وُلِدَ عَلَى فِرَاشِهِ، فَتَسَاوَقَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ سَعْدٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! ابْنُ أَخِي. قَدْ كَانَ عَهِدَ إِلَيَّ فِيهِ. وَقَالَ عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ: أَخِي، وَابْنُ وَلِيدَةِ أَبِي، وُلِدَ عَلَى فِرَاشِهِ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "هُوَ لَكَ يَا عَبْدُ بْنَ زَمْعَةَ"، ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ، وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ"، ثُمَّ قَالَ لِسَوْدَةَ بِنْتِ زَمْعَةَ: "احْتَجِبِي مِنْهُ"، لِمَا رَأَى مِنْ شَبَهِهِ بِعُتْبَةَ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ. قَالَتْ: فَمَا رَآهَا حَتَّى لَقِيَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ."[1]

فالرسول ﷺ حكم بالولد لمن وُلد على فراشه، لأن تلك بيِّنة ظاهرة على أن الولد له، ولكنه لما رأى أن الولد يُشبه المدعي، أرشد المرأة -التي هي تعتبر قضاء أختا لذلك الولد- بأن تعامله معاملة الأجنبي وتحتجب عنه. فالقضاء هنا كان بالظاهر، والفتوى والإرشاد كانتا بناء على ما بدا للنبي ﷺ أنه حقيقة الأمر.

---

(١) موطأ مالك، كتاب: الأقضية، باب: القضاء بإلحاق الولد بأبيه.

كما أن في قوله ﷺ : "إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَإِنَّهُ يَأْتِينِي الْخَصْمُ..." دليل صريح على التفريق بين مقام الحكم والقضاء وبين مقام الفتوى والإرشاد؛ فقد يحكم القضاء بحكم مخالف للواقع بناء على ما يُعْرَض عليه من البيِّنات والحجج، ولكن الفتوى تكون بوجوب عمل طرفي النزاع بما هو موافق لحقيقة الأمر، حتى لو كان ذلك مخالفا للحكم القضائي؛ لأن الحكم بالظاهر لا يُحِلُّ حراما ولا يُحَرِّمُ حلالا.

ثالثًا: مقام السياسة الشرعية:

المراد به أن تتخذ السلطة الحاكمة قرارا بمنع بعض التصرفات والمعاملات التي ظاهرها الجواز حفظا للمصالح الخاصة والعامة. ويكون ذلك عندما يظهر استعمال الناس تلك التصرفات والمعاملات للتوصل إلى فعل المحظور، أو يحصل بسبب فعلها ضرر بجماعة المسلمين أو بآحادهم.

هذا التصرف من السلطة الحاكمة لا يدخل في باب التحريم، وإنما هو من باب حق السلطة الحاكمة في تقييد التصرف المباح، ومنع التعسف في استعمال الحق بقصد الإضرار بالغير، ومنع التحايل على الأحكام الشرعية.

ولتقييد المباح ومنع التعسُّف في استعمال الحق سوابق في فعل الخلفاء الراشدين. ومن ذلك ما فعله عمر بن الخطاب في الزواج من الكتابيات؛ فالقرآن أباح الزواج من محصنات أهل الكتاب، ولكن لما خشي عمر بن الخطاب من سوء استخدام ذلك المباح، وما ينتج عنه من تعنيسٍ وفتنةٍ للمؤمنات، وخطر على أسرار الدولة وخططها إذا تزوج القادة من الكتابيات، نهى عن ذلك الزواج دون تحريم له. ففي السنن الكبرى للبيهقي أنه لما تزوج حذيفة بن اليمان رضي الله عنه يهودية، كتب إليه عمر أن يفارقها، فقال: إني أخشى أن تَدَعُوا المسلمات وتنكحوا المومسات. وفي رواية أخرى: أن حذيفة كتب إليه: أَحَرَامٌ هي؟ فقال عمر: لا، ولكني أخاف أن

تعاطوا المومسات منهن."[١]

فعمر بن الخطاب نهى عن الزواج بالكتابيات للأسباب التي ذكرها، ولكنه لم يدَّع أنه يُحرِّم ذلك الزواج، بل يبقى حكم الإباحة جاريا عند تحقُّق مناطه بوجود حاجة ملجئة، أو وجود مصلحة راجحة في ذلك الزواج.

ومنها امتناع عمر بن الخطاب عن تقسيم الأراضي المفتوحة في العراق والشام على المجاهدين، على اعتبار أنه كان يرى أن تقسيم الأرض بين الفاتحين من باب المباح لا من باب الواجب، وأن الرسول ﷺ فعل ذلك أحيانا كما هو في خيبر، وامتنع عن ذلك أحيانا أخرى كما في فتح مكة.[٢]

ومن ذلك فسخ النكاح الذي يتم في العدة ومنعهما من الزواج أبدا إذا كان قد دخل بها، زجرا عن انتهاك حرمات الله تعالى. ففي موطأ مالك "أَنَّ طُلَيْحَةَ الْأَسَدِيَّةَ كَانَتْ تَحْتَ رُشَيْدٍ الثَّقَفِيِّ، فَطَلَّقَهَا، فَنَكَحَتْ فِي عِدَّتِهَا؛ فَضَرَبَهَا عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ، وَضَرَبَ زَوْجَهَا بِالْمِخْفَقَةِ ضَرَبَاتٍ، وَفَرَّقَ بَيْنَهُمَا، ثُمَّ قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ فِي عِدَّتِهَا. فَإِنْ كَانَ زَوْجُهَا الَّذِي تَزَوَّجَهَا لَمْ يَدْخُلْ بِهَا، فُرِّقَ بَيْنَهُمَا، ثُمَّ اعْتَدَّتْ بَقِيَّةَ عِدَّتِهَا مِنْ زَوْجِهَا الْأَوَّلِ. ثُمَّ كَانَ الْآخَرُ خَاطِباً مِنَ الْخُطَّابِ. وَإِنْ كَانَ دَخَلَ بِهَا، فُرِّقَ بَيْنَهُمَا، ثُمَّ اعْتَدَتْ بَقِيَّةَ عِدَّتِهَا مِنَ زَوْجِهَا الْأَوَّلِ، ثُمَّ اعْتَدَّتْ مِنَ الْآخَرِ، ثُمَّ لاَ يَجْتَمِعَانِ أَبَداً."[٣]

ومن ذلك حكم عثمان بن عفان رضي الله عنه بتوريث المطلقة ثلاثا في مرض الموت. ففي موطأ مالك "أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمنِ بْنَ عَوْفٍ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ الْبَتَّةَ وَهُوَ مَرِيضٌ،

---

(١) أبو بكر البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م) ج٧، ص٢٨٠.

(٢) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع عبد الرحمن القاسم (الرياض: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ١٣٨٦هـ) ج٢٠، ص٣١٢.

(٣) موطأ مالك، كتاب: النكاح، باب: جامع ما لا يجوز من النكاح.

فَوَرَّثَهَا عُثْمَانُ بن عَفَّانَ مِنْهُ، بَعْدَ انْقِضَاءِ عِدَّتِهَا."[١] فالطلاق مباح للزوج في كل وقت، ومنه وقت المرض، ولكن عثمان قيَّد آثار الطلاق الواقع في مرض الموت، ولم يرتب عليه المنع من الميراث؛ لأن الطلاق في هذا الوقت مظنة التعسُّف لمنع الزوجة من حقها في الميراث.

وحق السلطة الحاكمة في تقييد المباح وتنظيم الأمور بما يدفع الضرر عن الأفراد والجماعات أصبح من المسلَّمات في الدولة المعاصرة، وهو من وظائفها الأساسية.

(١) موطأ مالك، كتاب: الطلاق، باب: طلاق المريض.

المبحث الرابع: مناقشة أصحاب المذاهب في سدّ الذرائع

بعد عرض الأقوال المختلفة في قاعدة سد الذرائع، وبيان المعيار الضابط الذي ينبغي اعتماده في العمل بهذه القاعدة، نعود إلى مناقشة تلك الأقوال وما استدل به أصحابها لتوجيهه في ضوء المعيار الضابط الذي ذكرناه.

أولاً: مناقشة رأي المالكية:

ما ذهب إليه المالكية في سدّ الذرائع ينبغي أن يُحمل على مقام الإرشاد ومقام السياسة الشرعية، وليس على مقام الحكم والقضاء.

في مقام الفتوى والإرشاد، يُقال للناس: إن التذرُّع بأمر ظاهره الإباحة للوصول إلى ما هو محظور شرعا تصرُّفٌ باطل، والتذرُّع ببيوع الآجال للتوصل إلى الربا محرَّم وباطل. والبطلان هنا بمعناه الشرعي لا القضائي، أي بمعنى أن الفعل منهيٌّ عنه شرعا ويأثم صاحبه، أما البطلان بمعناه القضائي بأن يُحكم بفسخ العقد وعدم ترتب آثاره عليه فهذا شيء آخر، يُنْظَر فيه إلى شكليات العقد وحيثياته.

والتفريق بين الصحة والبطلان قضاءً وبين الصحة والبطلان شرعا ثابت في الشرع، ففي آيات اللعان -مثلا- نجد هذا التفريق ظاهرا، حيث نص القرآن الكريم على أن دعوى الزوج الذي يقذف زوجته بالزنا صحيحة قضاءً إذا شهد خمس شهادات بالله إنه لمن الصادقين، ولكنه إن كان في حقيقة الأمر كاذبا فدعواه باطلة وهو من الملعونين، وفي اللعن غاية الدلالة على البطلان شرعا وترتُّب العقوبة الشرعية، وإن كانت العقوبة القضائية قد سقطت. وكذلك الزوجة، إنكارها صحيح قضاءً إذا شهدت خمس شهادات بالله أن زوجها كاذب، ولكنها إن كانت كاذبة في حقيقة الأمر فإنكارها باطل شرعا، وعليها غضب الله تعالى، وبذلك تستحق العقوبة الشرعية، وإن كانت العقوبة القضائية قد سقطت عنها.

كما أن من المبادئ الثابتة شرعا أن كلَّ شخص يُعامَلُ بقصده، ولا يؤثِّرُ القصدُ السيِّءُ لبعض الناس -مهما كثُرَ عددهم- في تصرُّف من كان قصدُه حسنا إذا أتى بالتصرُّف على الوجه المقبول شرعا.

وفي مقام السياسة الشرعية يكون المعيار الذي ذكره المالكية -من كَثْرَة القصد إلى المحظور وندرته- مناسباً لصدور قرار (قانون) من السلطة الحاكمة بمنع التصرفات التي ينتشر بين الناس التحيُّل بها على المحرمات، وإن كانت تلك التصرفات في أصلها مباحة. ويكون المنع منها بناء على ما تفضي إليه من مفاسد شرعية وانتهاك لحقوق الناس. والمنع هنا لا يعني بالضرورة التحريم الشرعي؛ لأن التحريم من حقّ الشارع الحكيم، ولكن يكون من باب تقييد المباح الذي يُستعمل للتوصل إلى المفاسد، أو من باب منع التعسف في استعمال الحق للإضرار بالآخرين، أو من باب المنع من الشبهات التي تؤدي إلى إفساد أخلاق الناس والتجرؤ على حدود الله تعالى.

أما في مقام الحكم والقضاء، فإن الحكم يكون على أساس الحُجَج والبيِّنات الظاهرة، وليس على أساس الظنّ والتُّهمة والاحتياط. فإذا صدر قرار من السلطة الحاكمة (قانون) بمنع بعض التصرفات لما تؤول إليه من فساد في المجتمع، جاز صدور الحكم القضائي بإبطالها لمخالفتها القانون المعمول به، بناء على ما سبق ذكره من حقّ السلطة الحاكمة في تقييد المباح، ومنع التعسُّف في استعمال الحق، وتدبير شؤون الجماعة المسلمة بما يدفع عنها الفساد في أمور الدين والدنيا.

ثانيًا: مناقشة رأي الشافعي:

الواقع أن ما ذكره الإمام الشافعي من الأدلة لا يرتبط بمقامي الإرشاد والسياسة الشرعية، بل يرتبط كله بمقام الحكم والقضاء، وينبغي حمله على ذلك.

ففي مثال المنافقين، نجد القرآن الكريم والرسول ﷺ يحذران باستمرار من

النفاق، ويقرعان أصحابه، ويتوعدانهم بأشد العذاب، ولكن الحكم عليهم في الدنيا يجري على ما يظهرونه، لا على ما يبطنونه. وهكذا العالم، يجب أن يحذر الناس من التذرع بما ظاهره الإباحة لارتكاب المحرمات، ويرشدهم إلى تجنُّب الاحتيال على الأحكام الشرعية وهدم مقاصدها، فإذا جاء مقام الحكم والقضاء، حكم على الناس بما هو ظاهر، وأوكل الحكم على الباطن إلى الله تعالى.

وفي قوله ﷺ : "إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ. وَإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، فَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، فَأَقْضِيَ لَهُ عَلَى نَحْوِ مِمَّا أَسْمَعُ مِنْهُ. فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِشَيْءٍ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ، فَلاَ يَأْخُذْ مِنْهُ شَيْئاً، فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ" نجد أن الأمر في غاية الوضوح بأن الالتزام بالظاهر من الحجج والشواهد إنما هو في جانب الحكم القضائي، ولكن هذا الحكم القضائي لا يُحِلُّ حراما. وقد قال الشافعي نفسه في التعليق على هذا الحديث: "فأخبرهم أنه يقضي بالظاهر، وأن الحلال والحرام عند الله على الباطن، وأن قضاءَهُ لا يُحِلُّ للمقضيّ له ما حرَّم اللهُ تعالى عليه إذا عَلِمَهُ حراما." فالمكلَّف يجب عليه أن يتبع حقائق الأمور وينظر إلى قصده وما في نفسه، وليحذر من الوقوع في الحرام الذي يقوده إلى عذاب النار، ولا يَغُرُّه جهل الناس بحقيقة فعله وسوء قصده، فحتى لو بَرَّأَهُ الناس وحكموا له بالاستحقاق والصحة، فإن ذلك لا ينفعه ولا يحل له الحرام. وهكذا العالم، يجب أن يدعو الناس إلى حسن القصد وعدم الاعتداء على حقوق الآخرين، ولا يقول لهم إن أفعالكم صحيحة مادام الظاهر الذي تبدونه مستوفيا للشروط. فإذا جاء الأمر إلى الحكم والقضاء قضى بينهم بالظاهر من الحجج والبراهين.

وفي قوله ﷺ : "أَيُّهَا النَّاسُ قد آن لكم أن تَنْتَهُوا عن مَحَارِمِ الله تعالى. مَنْ أَصَابَ مِنْكُم مِنْ هذه القاذورات شيئا فَلْيَسْتَتِرْ بِسِتْرِ الله، فإنَّه من يُبْدِ لنا صَفْحَتَهُ نُقِمْ عليه كتاب الله"، بيَّن الرسول ﷺ أن إقامة العقوبات الحدية على مرتكبي الجرائم المتعلقة بحقوق الله تعالى إنما تكون على من جاهر بذلك، أما من أخفى

ذلك ولم يجاهر به فالأصل فيه الحفاظ على الستر، وترك أمره إلى الله تعالى، لعله يتوب فيتوب الله عليه. ولكن النبي صلى الله بدأ أولا بتحذير الناس من المحرمات وأمرهم باجتنابها، قبل أن يبيِّن مبدأ الستر والحكم بالظاهر. وهكذا العالم، ينبغي أن يرشد الناس إلى تجنب مخالفة الأحكام الشرعية في السِّرِّ والعلن، فإذا جاء الأمر إلى الحكم والقضاء، قضى بالظاهر. ولا يمكن لأحد أن يكتفي بالقول: لا يهمّ قصدُكم ولا ما تُسِرُّون من السُّوء والاحتيال على الأحكام الشرعية، ولكن المهم أن ظواهر تصرفاتكم لا تكون مخالفة للشروط الشرعية.

وفي قصة الملاعنة، نجد النبي ﷺ بدأ بوعظ الزوجين ودعوتها إلى الحق، فقال: "إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ أَنَّ أَحَدَكُمَا كَاذِبٌ، فَهَلْ مِنْكُمَا تَائِبٌ". وتم إيقاف الزوجة بعد الرابعة وتحذيرها من أن الخامسة ملزمة (فَلَمَّا كَانَتْ عِنْدَ الخَامِسَةِ وَقَّفُوهَا، وَقَالُوا: إِنَّهَا مُوجِبَةٌ)، أي موجبة لما وصف الله تعالى من الغضب. ولكن بعد استكمال إجراءات الملاعنة سقطت العقوبة عن الطرفين. وعلى الرغم من ظهور قرينة تدل على كذب المرأة، إلا أن الرسول ﷺ لم يجعل تلك القرينة موجبة للعقوبة؛ لأن القرآن نص على أن استكمال إجراءت الملاعنة يدفع عن أطرافها العقوبة الدنيوية.

وهكذا العالم، يقول إن عدم توفُّر شروط إقامة العقوبة يُسقطها، وأن الحدود تُدْرَأُ بالشبهات، ولكنه لا يقول للناس لا يهم أن ترتكبوا المحرمات، وإنما المهم أن تخفوها، وتَحُفُّوها بالشبهات، وتطمسوا الدلائل عليها! ولكن يفتيهم بوجوب ترك المحرمات ويرشدهم إلى السلوك الحسن، فإن وقع اتهام شخص بجريمة، فإنه لا يُقضَى عليه بالعقوبة إلا إذا وُجِدت الدلائل الظاهرة على ذلك.

الخلاصة أنه مع مراعاة القضاء بالظواهر، وإهمال الأمور الباطنة التي لا تدل عليها قرائن ظاهرة، إلا أنه ينبغي أن يُبيَّن للناس أن حكم القضاء بالظاهر لا يعني إعفائهم من المسؤولية الدينية والخلقية عن قصودهم السيئة واحتيالهم على الوقوع

في المحظورات. فإذا طلق رجل زوجته بلفظ كناية وقصد الطلاق، صارت زوجته طالقا. فإذا زعم عند القاضي أنه لم يقصد الطلاق، وحَكَم القاضي بعدم وقوع الطلاق، فإن حُكم القاضي لا يلغي آثار الطلاق ولا يُحِلّ له الحرام. وإذا وقع الاتفاق على نكاح التحليل سِرًّا دون التصريح بذلك في صيغة العقد، وحكم القاضي بصحة النكاح، فإن ذلك لا يُعفي الطرفين من الدخول في ما روي عن علي أنه قال: "لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمُحَلِّلَ، وَالْمُحَلَّلَ لَهُ."(١)

ثالثًا: مناقشة رأي ابن حزم:

قول ابن حزم: "فنحن نحضُّ الناس على الورع كما حضَّهم النبي ﷺ ونَدَبَهُم إليه، ونشير عليهم باجتناب ما حاك عليهم في النفس، ولا نقضي بذلك على أحد ولا نفتيه به فتيا إلزام، كما لم يقض بذلك رسول الله ﷺ على أحد."(٢) كلام سليم، وهو يوافق ما ذكرنا من أن مقام التوجيه والإرشاد يقتضي إرشاد الناس إلى اجتناب ذرائع الفساد ومواطن الشبهات، وحتى إذا صدرت من شخص فتوى فيما يتعلق بسدّ الذرائع فالأصل فيها الإرشاد لا الإلزام. كما أن القضاء يكون بالحجج والبيّنات الظاهرة، ولا يكون بالتهمة والشكّ والاحتياط.

قول ابن حزم: "ولا يحل لأحد أن يحتاط في الدين فيُحَرِّم ما لم يُحرِّم الله تعالى، لأنه يكون حينئذ مفتريا في الدين، والله تعالى أحوط علينا من بعضنا على بعض. فالفرض علينا ألا نحرم إلا ما حرم الله تعالى، ونص على اسمه وصفته بتحريمه. وفَرْضٌ علينا أن نبيح ما وراء ذلك بنصه تعالى على إباحة ما في الأرض لنا، إلا ما نص على تحريمه."(٣)

---

(١) سنن ابن ماجة، كتاب: النكاح، باب: المحلِّل والمحلَّل له.
(٢) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٧٩٠.
(٣) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٧٩٢-٧٩٣.

هذا الكلام -من حيث المبدأ- محلُّ اتفاق؛ لأن التحليل والتحريم من حق الشارع الحكيم وحده. ولكن قد يقع الاختلاف في التطبيق؛ ففي قوله: "ونص على اسمه وصفته بتحريمه" نجد أن ما نص الشاع على تحريمه بـ"اسمه" يكون محلّ اتفاق، أما ما نص الشارع على تحريمه بـ"صفته"، فإن تحقيق تلك الصفة في الواقع قد يكون محلّ اختلاف بين العلماء، وهنا يدخل مجال دلالة الألفاظ وفيها كثير من الخلاف، كما يدخل القياس وهو محلّ اختلاف بين الظاهرية والجمهور. ومما لا شكّ فيه أنه يجب الاحتياط في إطلاق التحريم على ما لم يرد في الشرع دليل ظاهر على تحريمه، وهو منهج علماء السلف، كما أشار إليه ابن وهب في قوله: "سمعت مالك بن أنس يقول: أدركت علماءنا يقول أحدهم إذا سئل: أكره هذا ولا أحبُّه، ولا يقول حلال وحرام."[١] ولكن لا ينبغي المجازفة بالمسارعة إلى اتهام من يُحرِّم شيئا بناء على القياس وما يعتقد أن الشارع حرمه بوصفه بأنه يحكم بالكذب والباطل ويفتري على الله تعالى، فهذه مجازفة خطيرة لا تصدر عن الراسخين في العلم.

قول ابن حزم: "... وأن تلك المشتبهات ليست بيقين من الحرام، وإذا لم تكن مما فُصِّل من الحرام، فهي على حكم الحلال."[٢] هذه الدعوى قد تُقلب عليه بالقول: "المشبهات ليست بيقين من الحلال، وإذا لم تكن من الحلال بيقين، فهي على حكم الحرام". ولا شك دعوى ابن حزم والدعوى المضادة كلاهما غير دقيق.

صحيح أن المشبَّهات ليست من الحرام البيِّن، ولكنها أيضا ليست من الحلال البيِّن، وقد جعلها الرسول ﷺ بين مرتبتي الحلال البيِّن والحرام البيِّن، بمعنى أنها يُحتمل أن تكون من الحلال، ويُحتمل أن تكون من الحرام. وليس الكلام هنا عمَّن

---

(١) ابن رجب، جامع العلوم والحكم، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ط٢، ١٤٢٤هـ) ص٨٢٢-٨٢٣.

(٢) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٧٨٦.

استبان له الأمر بكونها حلالا أو حراما، فهذا لا كلام عليه؛ لأنه يتبع ما استبان له، ولا يبقى في دائرة المتشابهات. إنما الكلام عمّن اشتبهت عليه، ولم يَدْرِ أحلال هي أم حرام؟ فما حكمه؟

ظاهر الحديث أن من اشتبهت عليه لا يمكنه الجزم بتحريمها، كما لا يمكنه الجزم بتحليلها، ولذلك أوصى الرسول ﷺ بترجيح تركها على إتيانها، وهو دليل على خطأ قول ابن حزم: "إنها على حكم الحلال"؛ لأن القول بكونها من الحلال يعني الجزم بجواز فعلها، وهو خلاف ما أوصى به الرسول ﷺ. وادعاء ابن حزم أن المشبَّهات باقية على الإباحة ترجيح من غير مرجِّح؛ لأن الحديث جعلها بين المرتبتين، وهذا يعني أنها يُحتمل أن تكون من الحرام، ويُحتمل أن تكون من المباح، ولا معنى لكونها متشابهة إلا هذا الاحتمال. ومن استبان له حكمُها اتبع ما تبيَّن له، ومن اشتبه عليه حكمُها أوصاه النبي ﷺ باجتنابها؛ لأنه إن فعلها وكانت في حقيقتها من الحرام، كان مواقعا للحرام، أما إذا تركها: فإن كانت من الحرام فقد فاز باجتناب الحرام، وإن كانت من المباح فلم يخسر شيئا سوى فوات متاع من متاع الدنيا يمكن تعويضه فيما بعد.

أما مسألة الظن التي يكثر ابن حزم الحديث عنها،[١] فهي لا تخلو من التحكم والمغالطة، فهو من جهة، يصف رأيه واجتهاده -دوما- بأنه اليقين والحق الذي لا يجوز غيره، ويتهم الآراء المخالفة له بالفساد والظن المذموم. انظر مثلا إلى قوله: "ومن حَرَّم المشتبه، وأفتى بذلك، وحكم به على الناس فقد زاد في الدين ما لم يأذن به الله تعالى."[٢] انظر كيف يجزم أن من حرَّم شيئا بناء على سدِّ الذرائع قد زاد في الدين، مع أن المسألة ظنية وقابلة للاجتهاد والاختلاف!

---

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٧٩٥.

(٢) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٧٩٠.

وانظر إلى قوله: "ومن العجيب أن خوف الحرام أن يقع فيه غيرهم -ولعله لا يقع فيه- قد أوقعهم يقينا في مواقعتهم يقين الحرام، لأنهم حرموا ما لم يحرمه الله تعالى، ومُحرِّمُ الحلال كمُحَلِّل الحرام ولا فرق."[١] انظر كيف يصف رأيه باليقين، وكيف يدعي أن القائلين بسد الذرائع -دون تحفظ أو استثناء- قد وقعوا في عين الحرام يقينا بتحريم ما أحلّ الله تعالى، مع أن المسألة ظنية وأن أدلة القائلين بسد الدرائع في بعض المسائل في غاية القوة!

ومن جهة أخرى، يقتطع الآيات التي تذُمُّ الظنّ وأهلَه عن سياقها، ويُحمِّلها التهمة التي يريدها لمخالفيه. ومن البديهي أن الظن أنواع ومراتب: منه ما هو مذموم باتفاق، ومنه ما لا مندوحة من قبوله لعدم إمكان تحقيق اليقين في موضعه، وبينهما مراتب وأنواع قد تكون محل اتفاق، وقد تكون محل اختلاف، حسب قربها أو بعدها من أحد الطرفين. ولا خلاف بين المسلمين في مشروعية الاجتهاد، وهو في مُجمله قائم على الظن، وإذا ادعى أحدٌ أن اجتهاداته كلها قطعيَّة فهو لا يعدو أن يكون مُكابرا لا يستحق الحديث معه في هذا الموضوع. ومشروعية الاجتهاد -المتَّفَق عليها بين المسلمين- أقوى دليل على مشروعية العمل بالظن الراجح الذي يستند إلى أدلة وأمارات مقبولة.

وإذا نظرنا في السياق الكامل لآيات الظن التي يوردها ابن حزم لاتهام المخالفين له في القياس وغيره من المسائل الخلافية، نرى أنها في وصف الكفار الذين يتبعون الظن الفاسد الذي هو خلاف الواقع وخلاف الأدلة الظاهرة. وفيما يأتي النص الكامل للآيات ليتضح نوع الظن المراد فيها، وينقطع التشغيب بها:

- ﴿بَلْ ظَنَنتُمْ أَن لَّن يَنقَلِبَ ٱلرَّسُولُ وَٱلْمُؤْمِنُونَ إِلَىٰٓ أَهْلِيهِمْ أَبَدًا وَزُيِّنَ ذَٰلِكَ فِى قُلُوبِكُمْ وَظَنَنتُمْ ظَنَّ ٱلسَّوْءِ وَكُنتُمْ قَوْمًۢا بُورًا ۝١٢﴾ [الفتح: ١٢].

---

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٧٩٢.

- ﴿وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ وَٱلسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُم مَّا نَدْرِي مَا ٱلسَّاعَةُ إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ ﴿٣٢﴾﴾ [الجاثية: ٣٢].

- ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ تَسْمِيَةَ ٱلْأُنثَىٰ ﴿٢٧﴾ وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴿٢٨﴾﴾ [النجم: ٢٧ – ٢٨].

- ﴿أَلَآ إِنَّ لِلَّهِ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا يَتَّبِعُ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُرَكَآءَ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿٦٦﴾﴾ [يونس: ٦٦].

ختاماً نقول: صحيح أنه لا يحق للفقيه أن يحكم على الناس بالظن، وليس له سلطة إبطال تصرفاتهم بالظنون، ولكن السؤال: هل يجوز للإنسان أن يقصد إلى التذرُّع بما ظاهره الإباحة لارتكاب المحظورات الشرعية؟ وهل يجوز له أن يحتال على إسقاط الواجبات وارتكاب المحرَّمات بتصرفات شكلية غير مقصودة لذاتها؟ وإذا فعل ذلك هل تكون أفعاله تلك صحيحة شرعا أم باطلة؟ ولا شكَّ أن الشخص الذي يفعل هذه الأشياء يعلم يقينا ما في نفسه، وإذا حكم على تصرفات نفسه فهو لا يبني حكمه على الظنون والتوهمات والاحتياط، بل يبنيها على اليقين.

وبناء على ذلك نقول: لا يمكن للفقيه أن يُطلق القول بحرمة أو بطلان التصرُّف لمجرد ظنّ أن بعض الناس (سواء كثُرَ ذلك البعض أم قلَّ) يتخذه ذريعة للمحظور، ولكن يمكنه أن يقول: إن الشخص الذي يقصد -وهو أدرى بما في نفسه- إلى التذرُّع بشيء ظاهرُه الإباحة إلى محظور، دون أن يكون لذلك مبرِّرٌ شرعي، ففعله باطل شرعا، بمعنى أنه أتى شيئا لا يجوز له فعله؛ لأن نتيجة فعله هي ارتكاب المحظور دون عذر شرعي.

أما صدور قرار من السلطة الحاكمة (قانون) بمنع ما يتعسف الناس في استعماله للإضرار بغيرهم، أو ما يتذرعون به لإسقاط الواجبات وارتكاب المحرمات، أو ما

يؤدي إلى إفساد أخلاق الناس وإحداث الفوضى في المجتمع، فهذا من السياسة الشرعية التي فعلها الخلفاء الراشدون، وعلى رأسهم عمر بن الخطاب. ولا شك أن الخلفاء الراشدين أَفْقَهُ من ابن حزم وأدرى منه بما يوافق أحكام الشرع.

خلاصة:

خلاصة هذا البحث أن الشارع قد راعى سدّ الذرائع في تقرير تشريعاته، وأن ما شرعه الشارع طبقا لقاعدة سدّ الذرائع مُتفَّق على العمل به بين جميع المسلمين، ولكن وقع الخلاف في مشروعية العمل بمبدأ سدّ الذرائع في ما هو من باب الاجتهاد. وعند التدقيق في المسألة نجد أنه ينبغي العمل بسدّ الذرائع في مقام الإرشاد والفتوى؛ بمعنى توجيه الناس إلى تجنُّب التذرُّع بما هو مباح في أصله إلى ارتكاب المحظورات الشرعية وإسقاط الحقوق. كما أنه يجوز للسلطة الحاكمة أن تُصدر من الأوامر والقوانين ما يمنع الناس من التعسُّف في استعمال الحق بقصد الإضرار بالآخرين أو التذرُّع بالمباحات للتوصُّل إلى المحرمات، وذلك بقصد المحافظة على صلاح المجتمع. وإذا صدرت مثل هذه الأوامر والقوانين، فإنه يحق للقضاء الحكم ببطلان تلك التصرفات التي يتعسَّف الناس في استعمالها أو يتذرعون بها إلى المحظورات بغض النظر عن قصد أصحابها أو وقوع التذرع بها؛ ولا يُعدُّ ذلك الإبطال تحريما شرعيا، ولكن يُعدُّ من باب حق السلطة الحاكمة في تقييد المباح بقصد المحافظة على صلاح المجتمع. أما في مجال القضاء، فإنه لا يُعمل بمبدأ سدّ الذرائع؛ لأن القضاء يكون بالأدلة الظاهرة، لا بالأمور الباطنة أو الظنون والاحتمالات، ولا تزر وازرة وزر أخرى، ولا يُبْطَلُ تصرُّفُ شخص بسبب القصد السيء لأشخاص آخرين مهما كثروا.

الفصل السابع

القياس: مفهومه ومكانته عند الأصوليين

تمهيد:

اختلفت نظرة الأصوليين إلى مكانة القياس، فرفعه بعضهم مكانا عليًّا، وعدَّه بعضهم من القول على الله بغير علم. وتظهر قمة الاعتداد بالقياس في قول إمام الحرمين الجويني: "فإن معظم الشريعة صدر عن الاجتهاد، والنصوص لا تفي بالعشر من معشار الشريعة."[١] وفي قوله: "القياس مناط الاجتهاد، وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع مع انتفاء الغاية والنهاية، فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة، ومواضع الإجماع معدودة مأثورة... فهو إذا أحقُّ الأصول باعتناء الطالب، ومن عرف مآخِذَه وتقاسيمَه، وصحيحَه وفاسدَه، ما يصحُّ من الاعتراضات عليها وما يفسد منها، وأحاط بمراتبها جلاء وخفاء وعرف مجاريها ومواقعها، فقد احتوى على مجامع الفقه."[٢]

وقد تعقّب الشوكاني كلام الجويني بقوله: "دعوى أن نصوص الشريعة لا تفي بعشر معشارها لا تصدر إلا عمن لم يعرف نصوص الشريعة حقّ معرفتها."[٣] وجاء في البحر المحيط للزركشي: "قال بعضهم: من اتسع علمه بالنصوص قلت حاجته إلى القياس."[٤] وما أحسن كلام إلكيا الهراسي الشافعي حين قال: "إذا جالت فرسان الأحاديث في ميادين الكفاح، طارت رؤوس المقاييس في مهاب الرياح."[٥]

---

(١) الجويني، البرهان، ج٢، ص٣٧.
(٢) الجويني، البرهان، ج٢، ص٣.
(٣) الشوكاني، إرشاد الفحول، ج٢، ص٦١٤.
(٤) الزركشي، البحر المحيط، ج٥، ص١٣.
(٥) محمد بن الحسن بن العربيّ بن محمد الحجوي الثعالبي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ- ١٩٩٥م) ج٢، ص٣٩٥.

وفي مقابل الذين بالغوا في الرفع من مكانة القياس نجد الظاهرية الذين يرفضون القياس ويرونه ضربا من تقويل الشارع ما لم يقله، وقولا بغير دليل شرعي، يقول ابن حزم الظاهري: "ومن قال بقياسه فقد تعدى حدود الله، وقَفَا ما لا عِلْم له به، وأخبر عن الله تعالى بما لا يعلم."[١]

وقد اشتد النزاع في القياس، فوُجِد في طرف القائلين بمشروعيته من ذهب إلى إخراج النافين للقياس من دائرة علماء الشرع! يقول الباقلاني: "لا يُعتد بخلاف هؤلاء، ولا ينخرق الإجماع بخروجهم عنه، وليسوا معدودين من علماء الشريعة."[٢] وقد وصل الأمر حد التطرف مع القاضي إسماعيل المالكي، حيث نقل الزركشي في البحر المحيط عن ابن المنير أنه نقل عن القاضي بكر بن العلاء المالكي أن القاضي إسماعيل أمر بداود الظاهري -مُنْكِر القياس- فصُفِع في مجلسه بالنعال، وحمله إلى الموفَّق بالبصرة ليضرب عنقه؛ لأنه رأى أنه جحد أمرا ضروريا من الشريعة في رعاية مصالح الخلق، والجِلاد في هؤلاء أنفع من الجدال."[٣] وفي المقابل نجد ابن حزم الظاهري يصف القائلين بتعليل الأحكام والقياس بالتخليط والتناقض والافتراء على الشارع الحكيم وتعدي حدود الله تعالى.

أما عن مدى استعمال القياس عند القائلين به، فإن من العلماء من جعله محل ضرورة لا يُلجأ إليه إلا في حال عدم وجود النص، مثل الإمام الشافعي، ومنهم من أغرق في استخدام القياس في غياب النص ومع وجود النص كما هو مذهب الشيرازي ومن تبعه، حتى قال الزركشي: "ومن البليَّة اقتصار كثير من الفقهاء في الاستدلال على القياس وعدم بحثهم عن النص فيها، وهو موجود لو تطلَّبوه."[٤]

---

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٩٨١.

(٢) الجويني، البرهان، ج٢، ص٢٢.

(٣) الزركشي، البحر المحيط، ج٥، ص٢٢.

(٤) الزركشي، البحر المحيط، ج٥، ص٢٧.

وقد تضخَّمت مباحث القياس في كتب أصول الفقه، وكَثُرَ اعتناء الأصوليين به، والظاهر أن ذلك لا يرجع إلى علوّ مكانته في إثبات الأحكام الشرعية بقدر ما هو نتيجة لما حفّ به من خلافات واسعة، سواء بين الجمهور القائلين بالقياس وبين الظاهرية النافين له، أو بين الجمهور أنفسهم في شروط صحة القياس وفي تفاصيل الأقيسة، فذاك هو الذي جعل النقاش حوله يحتدم والكلام فيه يطول، وأكثر مباحثه نشأت وتوسَّعت في خضّم الجدل بين المذاهب الفقهية حول تصحيح الأقيسة وتزييفها.

المبحث الأول: القياس: مفهومه ومشروعيته

المطلب الأول: مفهوم القياس

الفرع الأول: تعريف القياس لغة:

القياس في اللغة: تقدير شيء على مثال شيء آخر، وتسويته به. جاء في القاموس المحيط: "قاسه بغيره، وعليه، يقيسه قيْسًا وقيَّاسًا، واقْتَاسَه: قدَّره على مثاله فانقاس، والمقدار مقياس".[١] وفي لسان العرب: "قاس الشيء يقيسه قيْسًا وقيَّاسا، واقْتَاسَه، وقيَّسَه: إذا قدَّره على مثاله."[٢]

الفرع الثاني: تعريف القياس اصطلاحًا:

تطور مفهوم القياس في اصطلاح الأصوليين من معناه العام، الذي يعني الجمع بين المتماثلين وردّ غير المنصوص عليه إلى المنصوص عليه، إلى معناه الخاص الذي استقرّ عليه المتأخرون من الأصوليين، وهو الجمع بين أصل وفرع بعلة مشتركة. ومن أجل إبراز ذلك التطور في المفهوم ينبغي التفريق بين مفهوم القياس عند الشافعي -بحكم أن كتابه الرسالة هو أول ما وصلنا في أصول الفقه- وبين مفهوم القياس عند الأصوليين بعد عصر الشافعي.

أولاً: مفهوم القياس عند الشافعي:

أقدم المؤلفات الأصولية التي وصلتنا وجاء فيها تعريف القياس هو كتاب الرسالة للإمام الشافعي، حيث عرفه بقوله: "والقياس ما طُلِبَ بالدلائل على موافَقَةِ

---

(١) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٨، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م) ص٥٦٩.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، مادة (قيس).

الخبر المتقدِّم من الكتاب أو السنَّة، لأنهما عَلَمُ الحقّ المفترض طلَبُه."[١] ويوضح ذلك بقوله: "كلُّ حكمٍ لله أو لرسوله وُجِدَت عليه دلالةٌ فيه أو في غيره من أحكام الله أو رسوله بأنه حُكِمَ به لمعنى من المعاني، فنزلت نازلةٌ ليس فيها نصُّ حُكْمٍ، حُكِمَ فيها حُكْمَ النازلة المحكوم فيها، إذا كانت في معناها."[٢] ويرى الشافعي أن القياس أنواع، يجمعها اسم القياس، ولكنها تفترق في ابتداء قياس كل واحد منها، أو مصدره، أو هما معا.

نلاحظ من كلام الشافعي أنه يتحدث عن مفهوم عام للقياس يشمل جميع أنواع طلب حكم الشارع بالدلالات على ما هو موافق لما ورد النص عليه في القرآن الكريم والسنة النبوية، ولذلك سوَّاه بالاجتهاد، فقال الاجتهاد هو القياس، والقياس هو الاجتهاد. وبعد عصر الشافعي تطور الحديث عن القياس عند الأصوليين، وضاق مفهومه، وتمايز تعريفه عن تعريف الاجتهاد، وظهر مصطلح "العلة"، وتنوعت وجهات النظر في تعريفه.

وينبغي التنبيه على أن الشافعي لم يذكر المصطلحات المعروفة في القياس، وهي: الأصل والفرع والعلة، وهي التي جعلها الأصوليون أركان القياس.

أساس القياس عند الشافعي:

يقوم القياس (الاجتهاد) عند الشافعي على أمرين: أحدهما: الدلالات التي نصبها الشارع لأهل العلم ليقتدوا بها في البحث عن الحكم الشرعي، وهي نصوص القرآن الكريم والسنَّة النبوية، والثاني: نعمة العقل التي أنعم الله بها على عباده ليعرفوا بها الفرق بين الـمُختَلِف والتشابه بين الـمُؤْتَلِف، فيكون اهتداءُ العقل بتلك الدلالات التي نصبها الشرع طريقا إلى معرفة الحكم الشرعي. قال الشافعي:

---

(١) الشافعي، الرسالة، ص٤٠.

(٢) الشافعي، الرسالة، ص٥١٢.

"فقال: فكيف الاجتهاد؟ فقلت: إن الله جل ثناؤه مَنَّ على العباد بعقول، فدلّهم بها على الفَرْق بين الـمُخْتَلِف، وهداهم السبيل إلى الحقّ نصًّا ودلالة."[١] ونظير ذلك أن الله نصب البيت الحرام وأَمَرَ عباده المؤمنين بالتوجّه إليه إذا رأوه، وتأخّيه إذا غابوا عنه. وخلق شمسا وقمرا ونجوما وبحارا وجبالا ورياحا. فكانوا يعرفون البيب "بأن قد رآه منهم من رآه في مكانه، وأخبر من رآه منهم من لم يَرَه، وأبصر ما يُهْتَدَى به إليه، من جَبَل يقصد قصده، أو نَجْمٍ يُؤتَمُّ به، وشمال وجنوب، وشمس يُعرَف مطلعُها ومغربُها، وأين تكون من المصلي بالعشيّ... وكان عليهم تكلُّف الدلالات بما خلق لهم من العقول التي ركّبها فيهم، ليقصدوا قصد التوجُّه للعين التي فرض عليهم استقبالها. فإذا طلبوها مجتهدين بعقولهم وعلمهم بالدلائل -بعد استعانة الله، والرغبة في توفيقه- فقد أدَّوْا ما عليهم... ولم يكن لهم -إذا كان لا تمكنهم الإحاطةُ في الصواب إمكان من عاين البيت-أن يقولوا .نتوجّه حيث رأينا بلا دلالة."[٢]

الخلاصة أن أساس إثبات القياس عند الشافعي يقوم على إثبات مشروعة الاهتداء بالأمارات التي وضعها الشارع للوصول إلى أحكام الحوادث المستجدة غير المنصوصة.

ما يجوز فيه القياس عند الشافعي:

القاعدة عند الشافعي أن: ما كان من أحكام القرآن والسنَّة مفهوم المعنى جاز القياس عليه "حُكْمُ سُنَّةٍ تُعُبِّدُوا بها لأمرٍ عرَفُوهُ بمعنًى الذي تُعُبِّدُوا له في السنَّة، فقاسوا عليه ما كان في مثل معناه"،[٣] وما كان منها غير مفهوم المعنى لا يُقاس

(١) الشافعي، الرسالة، ص٥٠١.

(٢) الشافعي، الرسالة، ص٥٠٢-٥٠٣.

(٣) الشافعي، الرسالة، ص٥٥٥.

عليه، وإنما يُحكم به كما هو تعبُّدًا.

ويكون القياس على الأكثر شَبَهًا لا على ما هو أقلّ شَبَهًا. وبناء عليه ذهب الإمام الشافعي إلى أنه لا يُقَاسُ على ما استُثْنِي من القاعدة العامة. فالقاعدة العامة المستقرأة من أحكام الشارع في الجنايات أن كلّ شخص مسئول عن جنايته، ولا يحمل عنه أحدٌ عواقب جنايته، ولكن لـمّا وردت السنَّة بأن جناية الخطأ على الآدمي تتحَمَّلُ ديتَهَا العاقلةُ، قُضِيَ بها، ولم يُقَسْ عليها جناية العمد، ولا الجناية على غير الآدمي. قال: "ولا يجوز أن يجني رجلٌ ويَغْرَم غيرُ الجاني، إلا في الموضع الذي سنَّهُ رسول الله فيه خاصة، من قتل الخطأ وجنايته على الآدميين خطأ. والقياس في ما جنَى على بهيمة أو متاعٍ أو غيره -على ما وصفتُ- أن ذلك في ماله؛ لأن الأكثر المعروف أن ما جنَى في ماله، فلا يُقاسُ على الأقل ويتركُ الأكثر المعقول، ويُخَصُّ الرجلُ الحرُّ يقتل الحُرَّ خطأ فتَعْقِلُه العاقلة، وما كان من جناية خطأ على نفس وجرح، خبَرًا وقياسا."[1]

ولـمّا سُئل الإمام الشافعي: ما الخبَرُ الذي لا يُقاس عليه؟ قال: "ما كان لله فيه حكمٌ منصوص ثم كانت لرسول الله سنَّةٌ بتخفيفٍ في بعض الفرض دون بعض، عُمِلَ بالرخصة فيما رخَّص فيه رسول الله، دون ما سواها، ولم يُقَسْ ما سواها عليها، وهكذا ما كان لرسول الله من حكمٍ عامٍّ بشيء ثم سَنَّ فيه سنَّةً تفارق حُكمَ العامِّ."[2]

ومثال ذلك أن الله فرض في الوضوء غسل أعضاء مخصوصة منها الرجلين، "فلما مَسَحَ رسولُ الله على الخفين لم يكن لنا -والله أعلم- أن نمسح على عمامة ولا برقع ولا قفازين قياسا عليهما (أي على الخفين)، وأثبتنا الفرض في أعضاء الوضوء

(١) الشافعي، الرسالة، ص٥٥١-٥٥٢.

(٢) الشافعي، الرسالة، ص٥٤٥.

كلِّها، وأرخصنا بمسح النبيّ في المسح على الخفين دون ما سواهما."[١]

والأصل الذي يُقاس عليه -عند الشافعي- هو ما لم يكن مقيسا على غيره، وفي ذلك يقول: "هذا أصل في نفسه، فلا يكون قياسا على غيره، لأن القياس أضعف من الأصل."[٢]

ثانياً: مفهوم القياس بعد الشافعي:

يعرف الجصاص الحنفي (ت٣٧٠هـ)، وهو صاحب أقدم المؤلفات الأصولية التي وصلتنا بعد كتاب الرسالة للشافعي، القياس بأنه: "أن يُحْكَم للشيء على نظيره المشارك له في علته الموجبة لحكمه."[٣] وعرفه أبو بكر الباقلاني (ت٤٠٣هـ) بأنه: "حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما، بأمر يجمع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما."[٤] وقد تبنى كل من الجويني والغزالي تعريف الباقلاني. وعرفه أبو الحسين البصري (ت٤٣٦هـ) بأنه: "تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد."[٥] وعرفه الرازي (ت٦٠٦هـ) بأنه: "إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لأجل اشتباههما في علة الحكم عند المثبت."[٦] أما الآمدي (ت٦٣١هـ) فقد عرفه بأنه: "عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل."[٧] ولا حاجة للاستمرار في استقصاء

---

(١) الشافعي، الرسالة، ص٥٤٦.

(٢) الشافعي، الرسالة، ص٣٧٢.

(٣) الجصاص، الفصول في الأصول، ج٤، ص٩.

(٤) الجويني، البرهان، ج٢، ص٥.

(٥) أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري، كتاب المعتمد في أصول الفقه، أشرف على التحقيق محمد حميد الله (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م) ج٢، ص٦٩٧.

(٦) فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق دراسة الدكتور طه جابر فياض العلواني (بيروت: مؤسسة الرسالة،) ج٥، ص١١.

(٧) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٣، ص٢٣٧.

تعريفات القياس، وأولى من ذلك النظر في أسباب الاختلاف في التعريف حتى يكون القارئ على بيّنة من مثارات تلك الاختلافات وما صاحبها من اعتراضات وردود.

يمكن إرجاع أسباب اختلاف الأصوليين في تعريف القياس إلى أمور: أحدها: الاختلاف في مفردات القياس، والثاني: الاختلاف في جوهر القياس وعنصره الأساس، والثالث: مسألة التخطئة والتصويب في الاجتهاد، والرابع: السعي إلى كون التعريف جامعا مانعا.

الأمر الأول: الاختلاف في مفردات القياس، بمعنى ما يدخل في مصطلح القياس وما لا يدخل فيه، حيث نجد المسائل التي يصطلح عليها بقياس الأولى أو القياس الجلي يُدْخلها البعض ضمن القياس، ويرى آخرون عدم إدخالها فيه لأنها تُدرك بمجرد اللغة، ولذلك نجد بعضهم ذكر في التعريف كون العلاقة بين الأصل والفرع لا تُدرك بمجرد اللغة. ومن ذلك تعريف صدر الشريعة، حيث عرفه بأنه: "تعدية حكم من الأصل إلى الفرع بعّلة متحدة لا تُعْرَف بمجرد اللغة."[1] وكذلك ابن الهمام، حيث يقول في تعريفه: "مساواة محلٍّ لآخر في علة حكمٍ له شرعيٍّ لا تُدْرَك من نصّه بمجرد فهم اللغة."[2]

الأمر الثاني: اختلافهم في جوهر القياس هل هو إثبات التسوية بين الأصل والفرع في العلة الجامعة، أم هو عمل المجتهد في تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بناء على ما اكتشفه من اشتراك بيهما في العلة؟[3] فالذين يرون أن أساس

---

(١) صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود، التوضيح شرح التنقيح (قازان: المطبعة الإمبراطورية، ١٣٠١هـ) ص٤٤٤.

(٢) كمال الدين محمد بن عبد الواحد ابن الهمام، التحرير في أصول الفقه (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٥١هـ) ص٤١٥.

(٣) الزركشي، البحر المحيط، ج٥، ص١٢.

القياس هو إثبات التسوية بين الأصل والفرع في العلة الجامعة، أما تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع فهي أثر لذلك وتَبَعٌ له، ينطلقون من اعتقادهم أن القياس من مدارك الشريعة، مثل الكتاب والسنة، فيلزم أنّ حُكمَهُ موجود قبل اجتهاد المجتهد، وما اجتهاد المجتهد إلا اكتشاف لذلك الحكم، ويكفي في اكتشاف الحكم معرفة التساوي بين الفرع والأصل في العلة الجامعة، فإذا وقف المجتهد على المساواة في العلة بين الفرع والأصل كان ذلك علامة على الحكم الشرعي الذي نصبه الشارع للفرع غير المنصوص عليه، وهو تسويته بالأصل المنصوص عليه. ولذلك ركزوا في تعريفهم القياس على كلمة "مساواة"، فعرفه الآمدي بأنه: "عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل."[١] وعرفه ابن الحاجب بأنه: "مساواة فرعٍ لأصلٍ في علة حكمه"،[٢] وعرفه ابن الهمام بأنه: "مساواة محل لآخر في علة حكم له شرعي لا تدرك بمجرد فِهم اللغة."[٣]

أما الذين يرون أن الأساس في القياس هو نظر المجتهد وتعدية الحكم من الأصل إلى الفرع، أما إثبات التسوية بيهما في العلة فهي مجرد مقدمة ضرورية لتلك التعدية، ينطلقون من اعتقادهم أن عمل المجتهد هو المعوَّل عليه في استنباط الحكم الذي لا نص فيه، أما المساواة فلا تكون لها فائدة في ذاتها دون نظر المجتهد، وعليه يكون الأولى إطلاق لفظ القياس على عمل المجتهد لا على مجرد المساواة بين الأصل والفرع. ولذلك استعملوا في تعريفاتهم "حمل" و"إثبات" و"تعدية". فعرفه الباقلاني بأنه: "حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما." وهو التعريف الذي

---

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٣، ص٢٣٧.

(٢) جمال الدين أبو عمر عثمان ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، تحقيق الدكتور نذير حمادو(بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م) ص١٠٢٥-١٠٢٦.

(٣) ابن الهمام، التحرير في أصول الفقه، ص٤١٥.

اختاره الغزالي.[١] وعرفه آخرون بأنه: "تعدية حكم المنصوص عليه إلى غيره بجامع مشترك".[٢]

الأمر الثالث: مسألة التصويب والتخطئة في الاجتهاد، حيث أضاف بعض القائلين بأن كل مجتهد مصيب قيد "عند المثبت"، فعرفه البيضاوي بأنه: "إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت."[٣] لأن المساواة إذا أطلقت فُهِم منها المساواة في نفس الأمر، والمصوِّبة يرون أنه ليس هناك في نفس الأمر حُكْمٌ معيَّن يقال إن المجتهد أصابه أو أخطأه، بل الصواب في حق كل مجتهد هو ما أداه إليه اجتهاده الذي توفرت فيه شروطه.[٤]

الأمر الرابع: السعي إلى كون التعريف جامعا مانعا، فإننا نجد لهذا العنصر حضورا قويا في اختيار التعريف المناسب، مع الاعتراض على التعريف الذي لا تتوفر فيه صَفتي الجمع والمنع.[٥]

المطلب الثاني: مشروعية العمل بالقياس

اختلف أهل العلم في مشروعية العمل بالقياس، فذهب البعض إلى أنه لا يجوز العمل به عقلا وشرعا، وذهب قوم إلى أنه يجب العمل به عقلا وشرعا، وذهب آخرون إلى أنه لا حكم للعقل فيه بإحالة ولا إيجاب، بل العمل به جائز عقلا. ثم

---

(١) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص٩٦.

(٢) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج٣، ص٢١٨.

(٣) ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي، منهاج الأصول، مع شرح الإسنوي (طبعة عالم الكتب) ج٤، ص٢.

(٤) انظر: محمد الخضري، أصول الفقه، ص٣٦٢.

(٥) انظر مثلا ردود الجويني على بعض تعريفات القياس (البرهان، ج٢، ص٦)؛ ومناقشات الآمدي لتعريفات القياس التي يرى أنها غير جامعة ولا مانعة (الإحكام في أصول الأحكام، ج٣، ص٢٢٨-٢٣٧).

اختلف القائلون بجواز العمل به عقلا في حكم العمل به شرعا، فذهب الجمهور إلى مشروعية العمل به، وذهب الظاهرية إلى عدم جواز العمل به شرعا. والظاهر أنه لم يكن هناك خلاف في مشروعية العمل بالقياس في القرنين الأول والثاني، ومما يشير إلى ذلك عدم ذكر الإمام الشافعي -في كتاب الرسالة- للنزاع في الاحتجاج بالقياس، كما فعل مع النزاع في الاستحسان وخبر الآحاد مثلا. وقد أشار إلى أن بعض ما يدرجه هو ضمن القياس لا يسميه بعض أهل العلم قياسا، ولكن لم يذكر أن من أهل العلم من يرفض العمل بالقياس تماما. ولكن ينبغي التنبيه على أن مفهوم القياس في وقته كان عامًّا يُطلق على ردِّ غير المنصوص عليه إلى المنصوص دون خوض في تفاصيل التعليل.

ونبدأ الحديث برأي الجمهور، ثم ننظر في رأي المنكرين لحجية القياس.

الفرع الأول: أدلة الجمهور على مشروعية العمل بالقياس:

جعل الإمام الشافعي القياس نوعا من أنواع البيان، وهو النوع الخامس، وعبَّر عنه بقوله: "ما فرض الله على خَلْقِه الاجتهاد في طلبه"،[1] وعبَّر عنه في موضع آخر بقوله: "وهذا الاجتهاد الذي يطلُبُه الحاكم بالدلالة على المِثْل."[2] ولما كان الشافعي لا يفرق بين الاجتهاد والقياس، فقد كان الحديث عنده عن مشروعية الاجتهاد والقياس شيئا واحدا.

تقوم مشروعية الاجتهاد (القياس) عند الشافعي على ما شرعه القرآن الكريم من الاجتهاد في تحقيق مناط الحكم الشرعي، مثل الاجتهاد في تحديد جهة القبلة: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ [البقرة: ١٥٠]، والاجتهاد في تحقيق الشاهد الذي يتصف بالعدالة: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ

(١) الشافعي، الرسالة، ص٢٢.
(٢) الشافعي، الرسالة، ص٣٩.

أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُواْ ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾ [الطلاق: ٢]، والاجتهاد في تحقيق المِثْل في كفارة صيد البرّ في حال الإحرام: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْتُلُواْ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا ﴾ [المائدة: ٩٥]. ففي جميع هذه الحالات الحُكم الشرعي منصوصٌ عليه، ولكن تطبيقَهُ في الواقع قد يحتاج إلى اجتهاد من المكلّف. في الحالة الأولى أمر القرآن الكريم بالتوجُّه شطر المسجد الحرام عند القيام للصلاة، فمن كان معاينا للمسجد الحرام فأمره بيّنٌ، ومن لم يكن مُعاينا فبالاجتهاد في تحديد جهته. وفي الثانية أمر بالتحقُّق من وجود صفة العدالة في من انتصب للشهادة. وفي الثالثة أمر بالاجتهاد في تحديد الأقرب شَبَهًا من النَّعَم بالصيد، فإن لم يوجد شَبَهٌ من النَّعَم ففي تحديد القيمة.[١]

وما دام القرآن الكريم قد شرع هذا النوع من الاجتهاد فهو دليل على مشروعية القياس؛ لأن معنى القياس هو معنى هذا الاجتهاد على رأي الشافعي. وفي ذلك يقول: "ومعنى هذا الباب [يعني الاجتهاد في تحديد جهة القبلة وعدالة الشاهد، وتحديد المثل في كفارة قتل الصيد في الإحرام] معنى القياس، لأنه يُطلَب فيه الدليلُ على صواب القِبْلة والعَدْل والمِثْل."[٢]

والجامع بين الاجتهاد في تحقيق المناط -الذي شرعه القرآن- والقياس أن كلّ واحد منهما طلبٌ واتباعٌ للدلائل والعلامات التي نصبها الشارع للوصول إلى الحُكم. ففي الاجتهاد في تحقيق المناط نصب الشارع علامات يُتَحَرَّى بها عن القبلة وعن المِثْل وعن العدل، وفي القياس نجد الشارع الحكيم شرع الحكم لمعنى يكون علّة يُعدَّى بها الحكم إلى ما كان في معنى ذلك المنصوص عليه، أو شرع

---

(١) الشافعي، الرسالة، ص٣٨-٣٩.

(٢) الشافعي، الرسالة، ص٣٩.

شَبَهًا له فيُلْحَق بما كان أولى به شَبَهًا. وخلق الله للناس عقولا يستدلون بها على معرفة تلك الدلائل والعلامات.[1]

هذا هو منهج الشافعي في الاستدلال على حجية القياس، ويبدو أن الأمر لم يكن محل نزاع في ذلك الوقت.

أما بعد ظهور النزاع في حجية القياس، وإنكار البعض لجواز الاحتجاج به سواء عقلا وشرعا أم شرعا فقط، فقد قام أتباع كل طرف بنصب الأدلة العقلية والشرعية التي تثبت مذهبه وتبطل المذهب المخالف. وبما أننا في سياق أصول الفقه وهو من العلوم الشرعية فإننا سنقتصر على أدلة جواز الاحتجاج بالقياس شرعا أو عدم جواز ذلك، وسنُعْرض عن أدلة الجواز أو المنع العقلي لسببين: أحدهما: أنه إذا ثبت جواز الاحتجاج بالقياس شرعا ثبت الجواز العقلي ضمنا، لأن جميع ما في الشرع معقول. والثاني: أن ما ذكروه في الجواز والمنع العقليين كلام تجريدي يصعب على قائله إثباته في الواقع ولا يمتنع على مخالفه قَلْبه عليه.

توزعت أدلة الجمهور القائلين بحجية القياس على محورين: **أولهما**: استمرار لمسلك الشافعي القائم على إثبات جواز الاجتهاد بالرأي والحكم بغلبة الظن؛ لأن من منطلقات المنكرين للقياس رفضه لكونه اجتهادا بالرأي وحكما بالظن. والمحور **الثاني**: الاستدلال على خصوص القياس بنصوص خاصة من القرآن الكريم والسنّة النبوية.

أما بالنسبة للمحور الأول، فقد استندوا إلى آيات كثيرة من القرآن الكريم لا يتحقق مقتضاها إلا بالاجتهاد بالرأي، وفي ذلك دلالة صريحة من القرآن الكريم على جواز استخدام الرأي، بل لزومه لتحقيق مناط تلك الآيات.

---

(١) الشافعي، الرسالة، ص٣٨، ٤٠.

إذا نظرنا -مثلاً- فيما كتبه الجصاص الحنفي (ت ٣٧٠هـ) نجد أنه جمع بين القياس والاجتهاد في أحكام الحوادث، فجعل إثبات مشروعية الاجتهاد في أحكام الحوادث إثباتا للقياس، وذلك لأن مفهوم الاجتهاد في عصره لم يبتعد كثيرا عن مفهومه عند الشافعي، حيث كان القياس يمثل عمدة الاجتهاد،[١] وإثبات مشروعية الاجتهاد إثبات لمشروعية القياس.

استهل الجصاص كلامه بقوله: "لا خلاف بين الصدر الأول والتابعين وأتباعهم في إجازة الاجتهاد والقياس على النظائر في أحكام الحوادث، وما نعلم أحدا نفاه وحظره من أهل هذه الأعصار المتقدمة."[٢] ونسب بداية القول بنفي القياس والاجتهاد إلى إبراهيم النظام (ت٢٢١هـ).

أورد الجصاص أمثلة كثيرة للاجتهاد بالرأي، بعضها مما يسميه الأصوليون تحقيق المناط، مثل تقدير النفقة والكسوة للمرأة المُرضع (البقرة: ٢٣٣)، وتقدير المتعة للمرأة المطلقة (البقرة: ٢٣٦، البقرة: ٢٤١)، وتحديد الرُّشد الذي يُوجب دفع المال إلى اليتيم (النساء: ٦)، وجميعها أمور لا تتحقق إلا بالاجتهاد بالرأي والحكم بما يغلب على ظن المجتهد أنه الحق والعدل. كما أورد أمثلة مما اجتهد فيه النبي ﷺ وشاور فيه الصحابة مثل حُكم أسرى بدر، أو اجتهد فيه الصحابة وأقرّهم النبي صلى الله على فعل الاجتهاد.[٣] وهي كلها وقائع تدل على جواز الحكم بالظن الغالب. ولا شك أن بعض ما ذكره من الأمور الدنيوية الخالصة، وهي في الواقع ليست دليلا على

---

(١) يقول الجصاص: "واسم الاجتهاد في الشرع ينتظم ثلاثة معان: أحدها: القياس الشرعي على علة مستنبطة، أو منصوص عليها، فيردُّ بها الفرع إلى أصله، وتُحَكَّم له بحكمه بالمعنى الجامع بينهما ... والضرب الآخر من الاجتهاد: هو ما يغلب في الظنّ من غير علة يجب بها قياس الفرع على الأصل، كالاجتهاد في تحرّي جهة الكعبة لمن كان غائبا عنها، وكتقويم المستهلكات، وجزاء الصيد، والحكم بمهر المثل ... والضرب الثالث: الاستدلال بالأصول." (الفصول في الأصول، ج٤، ص١١-١٢)

(٢) الجصاص، الفصول في الأصول، ج٤، ص٢٣.

(٣) الجصاص، الفصول في الأصول، ج٤، ص٢٤ وما بعدها.

الاجتهاد في الشرعيات وهو مما لا ينازع فيه نُفاة القياس.

كما استدل الجصاص بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] على اعتبار أن الرد إلى الكتاب والسنة يعني استخراج حكم الحادثة المتنازع فيها منهما بالاجتهاد والنظر.[١]

واستدل بقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] ، فقال: "فإذْ لم نَجِدْ فيه كُلَّ حُكْمٍ منصوصاً، علمنا أن بعضه مدلول عليه، ومودَعٌ في النص، نصل إليه باجتهاد الرأي في استخراجه".[٢]

كما استدل الأصوليون بآثار كثيرة عن الصحابة تدل على جواز الاجتهاد بالرأي والحكم بغلبة الظن، والقياس داخل فيهما. ومن ذلك حُكْم أبي بكر في الكلالة، وحكمه في توريث أم الجدة، والتسوية في العطاء بين الناس بغض النظر عن سابقتهم في الإسلام والهجرة، وغيرها.[٣]

أما المحور الثاني وهو الأدلة المتعلقة بخصوص القياس، فإنهم استدلوا بآيات من القرآن الكريم، وأحاديث نبوية شريفة.

ومما استدلوا به من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِن دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ ۚ مَا ظَنَنتُمْ أَن يَخْرُجُوا ۖ وَظَنُّوا أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِّنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا ۖ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ ۚ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ۝٢﴾ [الحشر: ٢]،[٤] حيث أخذوا من الآية أن الاعتبار يكون

---

(١) الجصاص، الفصول في الأصول، ج٤، ص٢٩.

(٢) الجصاص، الفصول في الأصول، ج٤، ص٣١.

(٣) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص١٠٢ وما بعدها.

(٤) ذكر الجصاص أن الاستدلال بهذه الآية على مشروعية القياس يعود إلى ابن عُلَيَّة (ت٢١٨هـ). (أصول الجصاص، ج٤، ص٣١-٣٢.)

بمعنى العبور، وهو مجاوزة المذكور إلى غير المذكور. ويكون بمعنى العبرة، وهو اعتبار الشيء بمثله. وفي كلا الوجهين دليل على القياس، لأنه استدلال بالشيء على نظيره.[١]

وذكر الباقلاني اتفاق أهل اللغة على أن الاعتبار اسم يتناول تمثيل الشيء بغيره، واعتباره به، وإجراء حكمه عليه، والتسوية بينهما في ذلك. وإنما سمي الاتعاظ والفكر اعتبارا لأنه مقصود به التسوية بين الأمر ومثله، والحكم فيه بحكم نظيره، ولولا ذلك لم يحصل الاتعاظ والازدجار عن الذنب بنزول العذاب والانتقام بأهل الخلاف والشقاق. وحكى عن أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب -وهو من أئمة اللسان- عدّه القياس من الاعتبار.[٢]

وقد أنكر العز بن عبد السلام الاستدلال بهذه الآية على القياس، لأن المراد بالاعتبار الاتعاظ والازدجار، وهو غير القياس.[٣]

أما من السنة النبوية فإن أقوى ما استدلوا به الأحاديث التي شبَّه فيها الرسول ﷺ شيئا بشيء آخر في الحكم، مثل قصة المرأة الخثعمية التي جاءت تستفتي النبي ﷺ في حجة الوداع فقالت: "يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ فَرِيضَةَ اللَّهِ على عباده فِي الْحَجِّ أَدْرَكَتْ أَبِي شَيْخًا كَبِيرًا، لا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَثْبُتَ عَلَى الرَّاحِلَةِ، أَفَأَحُجُّ عَنْهُ؟ قَالَ: نَعَمْ، حُجِّي عَنْهُ، أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أَبِيكِ دَيْنٌ، فَقَدْ قَضَيْتِ."[٤]

وحديث ابن عباس رضي الله عنه "أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَبِي دَخَلَ فِي الْإِسْلَامِ وَهُوَ شَيْخٌ كَبِيرٌ، فَإِنْ أَنَا شَدَدْتُهُ عَلَى رَاحِلَتِي، خَشِيتُ أَنْ أَقْتُلَهُ، وَإِنْ لَمْ أَشُدَّهُ، لَمْ يَثْبُتْ عَلَيْهَا، أَفَأَحُجُّ عَنْهُ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : "أرأيت لَوَ كَانَ

---

(١) الزركشي، البحر المحيط، ج٥، ص٢٣.

(٢) الزركشي، البحر المحيط، ج٥، ص٢٣.

(٣) الزركشي، البحر المحيط، ج٥، ص٢٢.

(٤) موطأ مالك، كتاب المناسك، باب باب الحج عَمَّنْ يُحَجُّ عنه.

عَلَى أَبِيكَ دَيْنٌ فَقَضَيْتَهُ عَنْهُ أَكَانَ يُجْزِئُ عَنْهُ؟" قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: "فَاحْجُجْ عن أبيك."[(١)]

وحديث ابن عباس رضي الله عنه "أَنَّ امْرَأَةً جَاءَتْ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ ، فَقَالَتْ: إِنَّ أُمِّي نَذَرَتْ أَنْ تَحُجَّ فَمَاتَتْ قَبْلَ أَنْ تَحُجَّ، أَفَأَحُجَّ عَنْهَا؟ قَالَ: «نَعَمْ، حُجِّي عَنْهَا، أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكِ دَيْنٌ أَكُنْتِ قَاضِيَتَهُ؟»، قَالَتْ: نَعَمْ، فَقَالَ: «اقْضُوا اللَّهَ الَّذِي لَهُ، فَإِنَّ اللَّهَ أَحَقُّ بِالوَفَاءِ»[(٢)]

قال الجصاص معقّبا على تلك الروايات: "وفي هذه الأخبار إثبات المقايسة، والتنبيه على الرد إلى النظائر".[(٣)]

وقد عقب الشوكاني على تلك الأحاديث بقوله: "ويُجَابُ عن ذلك بأن هذه الأقيسة صادرة عن الشارع المعصوم... وذلك خارج عن محل النزاع، فإن القياس الذي كلامنا فيه إنما هو قياس لم تثبت له العصمة، ولا وجب اتباعه، ولا كان كلامه وحيا ... وقد قدمنا أنه وقع الاتفاق على قيام الحجة بالقياسات الصادرة عنه ﷺ ."[(٤)]

وهذا التعقيب من الشوكاني يكون سليماً لو كان الاحتجاج به على صحة الأقيسة التي استعملها القائلون بالقياس، ولكن الأمر غير ذلك؛ لأن القائلين بالقياس يقرون بأن من القياس ما هو صحيح ومنه ما هو فاسد. ولكن وجه الاستدلال بها إنما هو على مشروعية رد الأشياء إلى أشباهها في حكمها، وليس في الأحاديث ما يدلُّ على أن ذلك الفعل مقصور على المعصوم ﷺ حتى يُقال إن القياس المشروع هو قياس النبي ﷺ ، بل فيها تنبيه على أنه يجوز الحكم للأمور بحُكْم أشباهها.

---

(١) صحيح ابن حبان، كتاب الحج، باب الحج والاعتمار عن الغير.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب من شبَّه أصلا معلوما بأصل مبيَّن، قد بيّن الله حكمهما، ليُفهم السائل.

(٣) الجصاص، الفصول في الأصول، ج٤، ص٤٨.

(٤) الشوكاني، إرشاد الفحول، ج٢، ص٥٩٣-٥٩٤.

كما استدل الجمهور القائلون بالقياس بإجماع الصحابة على جواز استعمال القياس، ويعدون هذا أقوى الأدلة، حتى قال الصفيُّ الهندي: "دليل الإجماع هو المعوَّل عليه لجماهير المحققين من الأصوليين."(١) ووجه الإجماع أن الصحابة رضي الله عنهم اجتهد بعضهم بالرأي وسكت الباقون عن إنكار ذلك فكان سكوتهم دليلا على الموافقة، وبذلك حصل الإجماع. قال الغزالي: "فيُستدل على ذلك بإجماع الصحابة على الحكم بالرأي والاجتهاد في كل واقعة وقعت لهم ولم يجدوا فيها نصا، وهذا مما تواتر إلينا عنهم تواتراً لا شك فيه."(٢)

وقد اعترض المنكرون للقياس على دعوى الإجماع بأن الذين قالوا بالرأي والقياس هم بعض الصحابة فقط وليسوا كلهم، وأوردوا آثارا مروية عن بعض الصحابة والتابعين في ذم الحكم بالرأي والظن والقياس. يقول الشوكاني: "ويجاب عنه بمنع ثبوت الإجماع، فإن المحتجين بذلك إنما جاؤونا بروايات عن أفراد من الصحابة محصورين في غاية القِلَّة، فكيف يكون ذلك إجماعا لجميعهم، مع تفرقهم في الأقطار، واختلافهم في كثير من المسائل، وردّ بعضهم على بعض، وإنكار بعضهم لما قاله البعض... وهكذا وقع الإنكار من جماعة من الصحابة على من عمل بالرأي منهم، والقياس إن كان منه فظاهر، وإن لم يكن منه فقد أنكره من أنكره... ولو سلّمنا لكان ذلك الإجماع إنما هو على القياسات التي وقع النص على علتها، والتي قطع فيها بنفي الفارق، فما الدليل على أنهم قالوا بجميع أنواع القياس الذي اعتبره كثير من الأصوليين، وأثبتوه بمسالك تنقطع فيها أعناق الإبل، وتسافر فيها الأذهان حتى تبلغ إلى ما ليس بشيء."(٣)

كما استدل جمهور الأصوليين بالآيات التي تنص على اكتمال الدين بتمام الوحي

---

(١) الزركشي، البحر المحيط، ج٥، ص٢٥.

(٢) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص١٠٢-١٠٣.

(٣) الشوكاني، إرشاد الفحول، ج٢، ص٥٩٤-٥٩٦.

والنبوة، مثل قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] ، بمعنى أنه لا حادثة إلا ولله فيها حكمٌ اشتمل القرآن على بيانه بطريق مباشر أو غير مباشر، ولأن المنصوص لم يُحِطْ بجميع أحكام الحوادث، فدل ذلك على أننا مأمورين بالقياس.[١] وهم يشيرون بذلك إلى أن الوصول إلى الحكم عن طريق القياس هو كشفٌ عن حكم الشرع في الحادثة وهو مُلحَق بما تضمنه الكتاب.

وقد عقب الزركشي على قول المانعين للقياس بأن نصوص الكتاب والسنة قد وفَّتْ وأحاطت بجميع الأحكام، ولا حاجة للقياس بقوله: "لو صحَّ ما قاله الظاهري من أن النصوص وافية بحكم الحوادث لما افتقر في كثير من الحوادث إلى استصحاب الحال وأدلة العقل."[٢]

والطريف في الأمر أنك تجد عند المثبتين للقياس آثارا مروية عن أبي بكر وعمر وعلي وابن مسعود في الاجتهاد بالرأي، وتجد عند المنكرين للقياس آثارا عن أولئك الصحابة أنفسهم في ذم الاجتهاد بالرأي والقياس.

وقد عقّب أبو حامد الغزالي بعد ذكر آثار الصحابة التي ذكرها المثبتون للقياس والتي ذكرها المنكرون للقياس بأن ما ذكره المنكرون للقياس أكثره روايات مقطوعة ومروية عن غير ثَبْتٍ، وهي مُعارَضَة برواية صحيحة عن صاحبها بنقيضه"، وأنه حتى لو صحّت الروايات التي ذكرها المنكرون للقياس فإنه ينبغي "الجمع بينها وبين المشهور من اجتهاداتهم، فيُحمَل ما أنكروه على الرأي المخالف للنص، أو الرأي الصادر عن الجهل الذي يصدر ممن ليس أهلاً للاجتهاد، أو وضع الرأي في غير محلِّه، والرأي الفاسد الذي لا يشهد له أصل... إذ القائلون بالقياس مُقِرُّون بإبطال أنواع من الرأي والقياس."[٣]

---

(١) الزركشي، البحر المحيط، ج٥، ص٢٥. وهذا القول نقله الزركشي عن القفال.
(٢) الزركشي، البحر المحيط، ج٥، ص٢١.
(٣) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص١٠٧.

خلاصة القول في قضية الإجماع أنه لا يمكن للقائلين بالقياس إثبات إجماع الصحابة على العمل بالقياس بمعناه الاصطلاحي عند علماء الأصول (إلحاق فرع بأصل بعلة جامعة)، ولكن لا شكّ في وقوع الإجماع على الاجتهاد وإلحاق الحوادث الجديدة بما هو منصوص عليه في الشرع، وجواز العمل بالظن الغالب الناتج عن الاجتهاد السائغ شرعا. ولذلك نجد الغزالي لا يصرح بانعقاد الإجماع على خصوص العمل بالقياس بمعناه الاصطلاحي، ولكن ينص على الإجماع على جواز الاجتهاد والحكم بالرأي في الحوادث الجديدة، والقياس الصحيح مندرج ضمن الاجتهاد والحكم بالرأي المشروع، فيقول بعد ما أورده من آثار الصحابة: "فيستدل على ذلك بإجماع الصحابة على الحكم بالرأي والاجتهاد في كل واقعة وقعت لهم ولم يجدوا فيها نصا، وهذا مما تواتر إلينا عنهم تواترا لا شك فيه."[١]

الفرع الثاني: أدلة المنكرين للعمل بالقياس:

أول من نُسب إليه القول بعدم جواز العمل بالقياس إبراهيم النّظّام (ت٢٢١هـ) وهو من المعتزلة، ولكن جمهور المعتزلة يعملون بالقياس. وقد حمل لواء رفض الاحتجاج بالقياس داود بن علي الأصبهاني مؤسس المذهب الظاهري (ت ٢٧٠هـ)، وابن حزم الأندلسي (ت٤٥٦هـ) الذي نظّر لأصول المذهب الظاهري وأتمّ بنيانه.

ينبغي التنبيه على أن الرافضين للاحتجاج بالقياس لم يقولوا بمنع كل ما يُدخله القائلون بالقياس ضمن القياس، بل توجد أنواع مما يُدخله القائسون تحت مسمى القياس يقول بها النافون للقياس، ولكنهم لا يسمونها قياسا. وقد نسب الغزالي إلى النَّظّام قوله إن العلة المنصوصة توجب الإلحاق، لكن لا بطريق القياس، بل بطريق اللفظ والعموم. ويُنسب إلى محمد بن إسحاق القاشاني[٢] وأبو سعيد الحسن بن عبيد

---

(١) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص١٠٢-١٠٣.

(٢) يرد في كتب الأصول باسم القاساني (بالسين المهملة) وباسم القاشاني (بالشين المعجمة)، وهو نسبة إلى بلدة يقال لها قاسان (بالسين) وقاشان (بالشين) بلدة في إيران قرب قُمّ. انظر هذا على الرابط الآتي: http://www.osolfqh.com/vb/showthread.php?t=746

النهرُباني(١) الإقرار بالقياس لأجل إجماع الصحابة على ذلك، ولكنهما يخصصان ذلك بموضعين: أحدهما: أن تكون العلة منصوصة، مثل حديث النهي عن الذبح بالسِّنّ، قالوا إنما السِّنُّ عظم، وهذا يدل على أن كل عظم لا يذبح به. والثاني: الأحكام المعلقة بالأسباب، كرجم ماعز لزناه، وقطع سارق رداء صفوان. وعقب الغزالي على رأيهما بقوله: "كأنهم يعنون بهذا الجنس تنقيح مناط الحكم ويعترفون به."(٢)

وقد أورد الزركشي أقوالا لبعض العلماء في بيان موقف داود الظاهري وأتباعه من القياس، منها قول ابن كج: "النافي للقياس قائل به في كثير من المسائل، فمنه رجم الزاني قياسا على ماعز، وإراقة الزبد المتنجِّس قياسا على السمن... ومنع التضحية بالعمياء قياسا على العوراء ..."، ومنها قول ابن عبد البَرّ المالكي أن داود الظاهري أنكر القياس، لكنه يقول بفحوى الخطاب، وقد جعله قوم من أنواع القياس. وقول السهيلي: كل من منع كون القياس حُجّة فإنه يستدل به ثم يسميه باسم الاستدلال والاستنباط أو الاجتهاد أو دليل الشرع أو غيره.(٣) وقول أبي منصور البغدادي: "فأما داود فإنه زعم أن لا حادثة إلا وفيها حكم منصوص عليه في القرآن أو السنة أو مدلول عليه بفحوى النص ودليله، وذلك مُغْنٍ عن القياس. فمنها ما ذكر الله مفصّلا، ومنها ما أجمل ذكره في القرآن وأَمَرَ نبيَّه عليه الصلاة والسلام بالتفصيل والبيان، ومنها ما اتفقت الأمة عليه. وما ليس فيه نص ولا إجماع فحكمه الإباحة بعفو الله سبحانه عن ذكره، وتَرْكِهِ النصَّ على تحريمه."(٤)

---

(١) وهو الوارد في كتب الأصول باسم النهرواني، والأصح فيه النهرُباني نسبة إلى قرية نهربين من أعمال بغداد، كما أثبته أحد الباحثين الفضلاء. انظر في تحرير اسمه: مقال أبي المظفر سعيد بن محمد السناري على الرابط التالي: http://www.zahereyah.com/vb/showthread.php?t=746

(٢) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص١٢٣.

(٣) الزركشي، البحر المحيط، ج٥، ص٢٠.

(٤) الزركشي، البحر المحيط، ج٥، ص١٨.

أما ابن حزم الظاهري فقد نفى أن يكون القول بالقياس إذا كانت العلة منصوصة هو المعتمد عند الظاهرية، فقال: "واختلف المبطلون للقياس، فقالت طائفة منهم: إذا نص الله تعالى على أنه جعل شيئا لحكم ما، فحيث ما وجد ذلك السبب وُجِد ذلك الحكم. وقالوا: مثال ذلك قول رسول الله ﷺ إذْ نهى عن الذبح بالسِّنّ: "وأما السِّنُّ فإنه عظم".[1] قالوا: فكلّ عظم لا يجوز الذبح به أصلا. قالوا: ومن ذلك قول رسول الله ﷺ في السَّمن تقع فيه الفأرة: "فإن كان مائعا فلا تقربوه"،[2] قالوا: فالميَعَان سبب ألاّ يُقْرَب، فحيث ما وجد مائعٌ حلَّت فيه نجاسة فالواجب ألاّ يُقْرَب. قال أبو محمد: وهذا ليس يقول به أبو سليمان رحمه الله، ولا أحد من أصحابنا، وإنما هو قولٌ لقوم لا يُعتدّ بهم في جملتنا كالقاساني وضربائه."[3]

لقد أفاض ابن حزم في إنكار القياس والرد على القائلين بذلك وأطال النفس فيه، ويمكن تلخيص أدلته في الآتي:

١- أدلة الشرع محصورة في نصوص القرآن والسنة، والإجماع المتيقَّن، وضرورة المشاهدة بالحواس والعقل،[4] وما زاد على ذلك فهو قول بالظن وتعدٍّ لحدود الله: "ومن قال بقياسه فقد تعدى حدود الله، وَقَفَا ما لا علم به، وأخبر عن الله تعالى بما لا يعلم أحد ما عند الله تعالى إلا بإخبار من الله تعالى بذلك، وإلا فهو باطل."[5]

٢- التفريق بين عمل الصحابة بالرأي وبين حجية الرأي: يرى ابن حزم أنه على

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الذبائح والصيد، باب ما ند من البهائم. ومسلم، كتاب الأضاحي، باب جواز الذبح بكل ما أنهر الدم.

(٢) نص الرواية أنه ﷺ سئل عن الفأرة تقع في السمن فقال: "إِذَا وَقَعَتِ الْفَأْرَةُ فِي السَّمْنِ فَإِنْ كَانَ جَامِدًا فَأَلْقُوهَا وَمَا حَوْلَهَا، وَإِنْ كَانَ مَائِعًا فَلَا تَقْرَبُوهُ." سنن أبي داود، كتاب الأطعمة، باب في الفأرة تقع في السمن، ج٣، ص٣٦٤. وعبارة "وَإِنْ كَانَ مَائِعًا فَلَا تَقْرَبُوهُ" مختَلَف في ثبوتها.

(٣) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص١١٥٠.

(٤) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٩٧٩.

(٥) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٩٨١.

الرغم من عمل الصحابة بالرأي إلا أنهم لم ينصوا على حجيته، حيث يقول: "لا يُحفَظ عن أحدٍ من هؤلاء المذكورين تصويبُ القول بالرأي، ولا أنه دينٌ، ولا أنه لازم، بل أكثرهم قد رُويَ عنه ذمّ ما أَخْبَرَ به من الرأي، وعلى أيِّ وجه أفتى به من أنه غير لازم." وقال: "ولم يُصحِّح قطّ أحدٌ منهم القولَ بالرأي، وأيضا فإنه ليس منهم أحدٌ أفتى برأيه في مسألة إلا وقد أفتى غيره فيها بنص رواه، أو موافق لنص. فإذ الأمر كذلك، فإن الواجب عرضُ تلك الأقوال على القرآن والسنة، فالقرآن والسنة يشهدان بصحة قول من وافق قولُهُ النصَّ، لا من قال برأيه."[١]

٣- إبطال تعليل الأحكام: ينطلق ابن حزم في إبطال تعليل الأحكام الشرعية من عدم التفريق بين العلة الشرعية والعلة العقلية، فالعلة عنده شيء واحد لا يختلف بين الشرعيات والعقليات، فهو يعرف العلة بأنها: "اسم لكل صفة توجب أمرا ما إيجابا ضروريا"، ويقول عن خصائصها: "والعلة لا تفارق المعلول البتّة، ككون النار علّة الإحراق، والثلج علّة التبريد، الذي لا يوجد أحدهما دون الثاني أصلا، وليس أحدهما قبل الثاني أصلا ولا بعده."[٢] ويعقب على مسألة تعليل الأحكام الشرعية بقوله: "فاعلم الآن أن العلل كلها منفية عن أفعال الله تعالى وعن جميع أحكامه البتة؛ لأن لا تكون العلة إلا في مضطر."[٣]

ويرد القائلون بالقياس على هذا بأنهم لا يقولون بأن العلة موجبة للحكم، ولا أن الحكم يجب أن يوجد حيث توجد تلك العلة، بل العلة عندهم هي مجرد وصف للأصل المعلَّل، وقد كانت تلك الأوصاف موجودة قبل حدوث الحكم ولم تكن موجبة له، وإنما هي سمات وأمارات الأحكام يُستدل بها عليها، كدلالة الأسماء على مسمياتها في الأحكام المعلَّقة بها، ومن الجائز أن تكون أمارة على الحكم في حال

---

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٨٠٠.

(٢) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج٨، ص١١٦٧.

(٣) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج٨، ص١١٧٠.

دون حال.[١]

ولكن ابن حزم يرفض التسوية بين العلة والسبب، ويرفض جعل العلة بمعنى السبب أو السبب بمعنى العلة.[٢] ويرفض التسوية بين العلة والعلامة.[٣] كما يرفض تسمية العلل معاني، لأن المعنى عنده هو تفسير اللفظ، ويعدّ ذلك كلّه من باب وضع المعاني في غير مواضعها الذي يؤدي إلى الوقوع في الخلط في الاصطلاحات وإبطال الحقائق والتلبيس.[٤]

ويقرّ ابن حزم بوجود أسباب لبعض الأحكام الشرعية، ولكنه يقصرها على موضع النص عليها ولا يعديها إلى غيرها، حيث يقول: "ولسنا ننكر وجود أسباب لبعض أحكام الشريعة، بل نُثْبِتُها ونقول بها، لكنا نقول إنها لا تكون أسبابا إلا حيث جعلها الله تعالى أسبابا، ولا يحل أن يُتعدَّى بها المواضع التي نُصَّ فيها على أنها أسباب لما جُعلت أسبابا له."[٥] ويمّثل لذلك بجعل السرقة بصفة ما سببا للقطع، والقذف بصفة ما سببا للجلد، والوطء بصفة ما سببا للجلد والرجم.

كما أقرّ ابن حزم بأن الخلاف في بعض ما يسميه القائلون بالقياس علة هو خلاف لفظي، حيث إن القائلين بالقياس يسمونها علة أو سببا، أما هو فيرفض

---

(١) الجصاص، الفصول في الأصول، ج٤، ص١٠-١١.

(٢) يعرف ابن حزم السبب بأنه: "كل أمرٍ فعلَ المختارُ فعلاً من أجله لو شاء لم يفعله، كغضب أدى إلى انتصار، فالغضب سبب الانتصار، ولو شاء المنتصر ألا ينتصر لم ينتصر. وليس السبب موجبا للشيء المسبَّب منه ضرورة، وهو قبل الفعل المتسبَّب منه ولا بد." (ابن حزم، الإحكام، ج٨، ص١١٦٧.)

(٣) عرف ابن حزم العلامة بأنها: "صفة يتفق عليها شخصان، فإذا رآها أحدُهما علم الأمر الذي اتفقا عليه. والعلامة إذا كانت موضوعة لأن يُعرف بها شيء ما، فلا سبيل إلى أن يُعرَف بها شيء آخر بوجه من الوجوه، لأنه لو كان ذلك لما كانت علامة لِـمَا جُعلت له علامة، ولَوَقَعَ الإشكال." (ابن حزم، الإحكام، ج٨، ص١١٦٧-١١٦٨).

(٤) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج٨، ص١١٦٨.

(٥) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج٨، ص١١٦٦.

تسميتها علة خوفاً من التشكيك والتلبيس وتسمية الباطل باسم الحق.[١]

٤- اختلافات القائلين بالقياس وتناقضاتهم: مما استدل به ابن حزم على إبطال القياس تناقضات القائسين واختلافاتهم، حيث يرى أن ذلك علامة على فساد منهج القياس وبطلانه. فمثلا في مسألة تحريم الربا في الأصناف الأربعة، اختلف الفقهاء اختلافا كبيرا، فالحنفية لهم علة هي الكيل والوزن، والشافعية لهم علة هي الطعم، والمالكية لهم علة هي الاقتيات والادخار، وكل طرف يبطل علة الطرف الآخر ويرى أنها غير صحيحة، وليس بعض هذه العلل أولى بالسقوط من سائرها.[٢]

وقد أطال النفس في سرد ما يعتبره تناقضات من القائلين بالقياس. وليس كل ما يدعيه من تناقضات صحيح، بل كثير منه مجرد إلزام لهم بما لا يلتزمونه، ولكن بعض ما يذكره له وجاهة ظاهرة.

٥- عدم جواز قياس المسكوت عنه على المنصوص عليه؛ لأن ما سكت عنه الشارع فهو عفو من الله تعالى. يقول ابن حزم: "ثم أنزل الله تعالى الشرائع، فما أمر به فهو واجب، وما نهى عنه فهو حرام، وما لم يأمر به ولا نهى عنه مباح مطلق حلال كما كان. هذا أمر معروف ضرورة بفطرة العقول من كل أحد، ففي ماذا يُحتاج إلى القياس أو إلى الرأي؟ أليس من أقرّ بما ذكرنا ثم أوجب ما لا نص بإيجابه، أو حرم ما لا نص بالنهي عنه، قد شرع في الدين ما لم يأذن به الله تعالى؟ وقال ما لا يحل القول به؟"[٣]

٦- يعترض ابن حزم على الاستدلال بقوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾[الحشر: ٢]،

---

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج٨، ص٨٤.

(٢) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج٨، ص١١٧١.

(٣) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص١٠٩١.

بأنه ليس في اللغة العربية ما يدل على أن الاعتبار بمعنى القياس، كما أن القرآن الكريم استعمل الاعتبار في مواضع متعددة، ليس منها شيء يتعلق بالقياس.(١)

يلجأ ابن حزم أحيانا للتأويل البعيد لنصرة قوله والخروج من إلزام المخالفين له. فمثلا عندما احتج القائلون بالقياس بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ﴾ [النور: ٤] وقالوا: إن الآيات نصت على عقوبة القذف للمحصنات، ويقاس عليها عقوبة قذف الرجال المحصنين، وابن حزم يوافق على القول بعقوبة من قذف محصنا، فيكون قد قال بالقياس! ردَّ ابن حزم على ذلك بادعاء أن "المحصنات" في الآية المراد بها الفروج وليس النساء. فالآية تنص على أن من قذف الفروج المحصنات فعليه العقوبة. والفروج عام تشمل فروج النساء والرجال.(٢)

عند النظر في مناقشات ابن حزم للقائلين بالقياس نجد أن بعض اعتراضاته صحيحة، وبعضها له وجهٌ من الصواب، وبعضها من باب التشغيب -على حد تعبيره- ومحاولة إلزام المخالفين بما لا يلتزمونه وتقويلهم ما لا يقولون به. وسبب صحة كثير من اعتراضات ابن حزم هو أن كثيرا من القائلين بالقياس أغرقوا في القول به، وأدخلوه في الكثير من المسائل التي هي في الواقع منصوص على حكمها، أو يُستنبط حكمها من عموم النصوص ودلالتها دون حاجة إلى إقحام القياس فيها. ومن أمثلة ذلك قياس تحريم ضرب الوالدين على التأفيف، حيث القياس قائم على اقتطاع جزء من الآيات، هو المتعلق بالنهي عن التأفيف، ثم استنباط حكم الضرب بالقياس عليه. ولو أورد المستدل الآيات كاملة لأدرك أن النص قد أوجب جميع وجوه البر بالوالدين، ونهى عن جميع وجوه الإيذاء لهما. ولا حاجة مع ذلك لأي نوع من القياس. قال تعالى: ﴿۞وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنًاۚ إِمَّا يَبۡلُغَنَّ

---

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٩٩٠.
(٢) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٩٩٩-١٠٠١.

عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا ﴿٢٤﴾﴾ [الإسراء: ٢٣ - ٢٤]. وقد عقب ابن حزم على المثال بقوله: "ولكنهم جروا على عادة لهم ذميمة من الاقتصار على بعض الآية والإضراب عن سائرها."[1]

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ص٩٧٧.

المبحث الثاني: أنواع القياس

المطلب الأول: أنواع القياس عند الشافعي (ت٢٠٤هـ)

أول كتاب في أصول الفقه تحدث عن أنواع القياس هو كتاب الرسالة للشافعي، وقد قسم الشافعي القياس إلى أربعة أنواع، فيما يأتي بيانها:

النوع الأول: "أن يحرِّم الله في كتابه أو يحرِّم رسول الله القليلَ من الشيء، فيُعلم أن قليله إذا حُرِّم كان كثيرُهُ مثل قليله في التحريم أو أكثر، بفضل الكثرة على القلة." - "وكذلك إذا حُمِدَ على يسير من الطاعة كان ما هو أكثر منها أولى أن يُحْمَد عليه." وإذا أباح اللهُ أو رسولُه كثيرَ الشيء، كان الأقلَّ منه أولى أن يكون مباحا.[1]

هذه الصور من القياس تدخل فيما اصطلح عليه علماء الأصول من الشافعية فيما بعد- بالقياس في معنى الأصل. وقد أشار الشافعي إلى أن بعض أهل العلم لا يُسمِّي هذا قياسا، وإنما يقول: "هذا معنى ما أحلّ الله وحرّم، وحمد وذمّ، لأنه داخل في جملته، فهو بعينه، لا قياس على غيره". ولكن الشافعي يعدُّه من القياس، ويرى أن ما عدا النصّ من الكتاب أو السنَّة، مما يكون في معناهما، هو قياس.[2]

النوع الثاني: "أن يكون اللهُ أو رسولُه حرّم الشيءَ منصوصا أو أحلَّه لمعنىً، فإذا وجدنا ما في مثل ذلك المعنى فيما لم يَنُصَّ فيه بعينه كتابٌ ولا سنّةٌ: أحللناه أو حرمناه، لأنه في معنى الحلال أو الحرام."[3]

ومثال هذا قياسُ الوالد المحتاج غير المحترف في وجوب النفقة عليه على الولد. فقد أوجب الله تعالى ورسوله على الوالد النفقة على أولاده الصغار، وعلة ذلك أن "الولد من الوالد، فجُبِرَ على صلاحه في الحال التي لا يغني الولد فيها نفسه"، فكما أن

---

(١) الشافعي، الرسالة، ص٥١٣.

(٢) الشافعي، الرسالة، ص٥١٦.

(٣) الشافعي، الرسالة، ص٤٠.

الولد لا يجوز له أن يضيِّع شيئا من أولاده الذين هم منه، لا يجوز له أن يضيِّع شيئا من الوالدين الذين هو منهم. وقياسا على ذلك "إذا بلغ الأبُ ألا يُغني نفسَه بكسب ولا مال فعلى ولده صلاحُه في نفقته وكسوته". ويمتدُّ هذا القياس إلى الأحفاذ والأجداد الذين تتوفر فيهم شروط النفقة. يقول الشافعي: "وكذلك الوالدون وإن بعدوا، والوُلْدُ وإن سفلوا، في هذا المعنى، والله أعلم، فقلتُ يُنفِقُ على كلّ محتاج منهم غير محترف، وله النفقةُ على الغنيِّ المحترف."[١]

وهذا الذي اصطلحوا عليه فيما بعد بقياس المعنى وقياس العلة.

النوع الثالث: أن "نجد الشيءَ يُشبهُ الشيءَ منهُ والشيءَ من غيره، ولا نجد شيئا أقرب به شَبَها من أحدهما: فنُلْحِقُهُ بأوْلى الأشياء شَبَها به."[٢] وهذا الذي يسميه بعض المتأخرين قياس الأشباه، ويسميه آخرون قياس الشبه.

النوع الرابع: أن يكون أحلَّ الله ورسوله شيئاً جُمْلَة، وحرَّم منه شيئا بعينه، فيُحِلُّون الحلال بالجُملة، ويحرمون الشيء بعينه، ولا يقيسون على ذلك الأقل (المستثنى)، لأن الأكثر منه حلال، والقياس على الأكثر أولى من القياس على الأقل. وكذلك إذا حرَّم جُمْلَة وأحَلّ بعضها، فإن التحريم يبقى على عمومه، ولا يقاس على ذلك المستثنى. وكذلك إن فرض شيئا وخصّ رسولُ الله التخفيف في بعضه، فإن الفرض يبقى عامًّا، وهو الذي يُقاس عليه، ولا يُقاس على ذلك التخفيف المستثنى."

ومثاله أن رسول الله قضى في رجل باع عبدا ودلّس فيه بعيب على المبتاع، ثم ظهر العيب بعد أن استغلّه المشتري، أن للمشتري رده بالعيب وليس عليه تعويض الغلة التي استغلها لأنها تعدُّ مقابلا لضمانه له. وقد استخلص الشافعي من ذلك أن الغلة التي لم يقع عليها صفقة البيع، وكانت في ملك المشتري في الوقت الذي لو

(١) الشافعي، الرسالة، ص٥١٨.

(٢) الشافعي، الرسالة، ص٤٠.

مات فيه العبد مات من مال المشتري، أنه إنما جعلها له لأنها حادثة في ملكه وضمانه، فقلنا كذلك في ثمر النخل، ولبن الماشية وصوفها وأولادها، وكل ما حدث في ملك المشتري وضمانه.

فالقاعدة العامة "الخراج بالضمان" فما حدث في ملك المشتري في الوقت الذي يكون فيه ضامنا للمبيع بحيث لو تلف كان ضامنا له، ولم يكن له حصة من الثمن، فهو من الخراج الذي يحق للمشتري أخذه مقابل ضمانه للسلعة المبيعة، ولكن السنَّة قضت في لبن التصرية بأن يعوِّضَه المشتري بصاع من تمر. قال الشافعي: "فقلنا بالقياس على حديث "الخراج بالضمان" فقلنا: كلّ ما خرج من ثمر حائط اشتريته، أو ولد ماشية أو جارية اشتريتها، فهو مثل الخراج لأنه حدث في ملك مشتريه، لا في ملك بائعه. وقلنا في المصراة اتباعا لأمر رسول الله، ولم نقس عليه، وذلك أن الصفقة وقعت على شاة بعينها، فيها لبن مِحبوس مغيب المعنى والقيمة، ونحن نحيط أن لبن الإبل والغنم يختلف، وألبان كل واحد منهما يختلف، فلما قضى فيه رسول الله بشيء مؤقت، وهو صاع من تمر ـ قلنا به اتباعا لأمر رسول الله"، أما اللبن الحادث بعد التصرية وقبل ردّ الشاة فإنه بمنزلة الخراج الذي يحق للمشتري أخذُه دون تعويض "فنكون قد قلنا في لبن التصرية خبرا، وفي اللبن بعد التصرية قياسا على "الخراج بالضمان"، ولبن التصرية مفارق للبن الحادث بعد، لأنه وقعت عليه صفقة البيع، واللبن بعده حادث في ملك المشتري، لم تقع عليه صفقة البيع."[١]

وهذا الذي يعبر عنه بعض الأصوليين، مثل الجصاص قياس الأصول.[٢]

---

(١) الشافعي، الرسالة، ٥٥٧-٥٥٨.

(٢) الجصاص، الفصول في الأصول، ج٤، ص١٢.

المطلب الثاني: أنواع القياس عند علماء الشافعية

قسّم الأصوليون من الشافعية القياس باعتبارات متعددة، وهي اعتبارات تتداخل في كثير من جزئياتها.

أولاً: باعتبار ظهوره وخفائه: قسموه إلى قياس جلي (القياس في معنى الأصل)، وقياس خفي.

ثانياً: باعتبار القطع والظن: قسموه إلى قياس مقطوع به، وهو: ما قُطِع فيه بعلة الحكم في الأصل، وبوجودها في الفرع. وقياس مظنون، وهو: ما لم يقطع فيه بالأمرين معًا، بأن يقطع بأحدهما دون الآخر، أو بأن يكون كل منهما مظنونًا.

ثالثاً: باعتبار التساوي بين الفرع والأصل في قوة الجامع بينهما: قسموه إلى: قياس أولى، وهو: ما كان الفرع فيه أولى من الأصل بالحكم، وقياس مساو، وهو: ما كانت فيه علة الفرع مساوية لعلة الأصل، وقياس أدنى، وهو: ما كانت فيه العلة في الفرع أدنى منها في الأصل.

رابعا: باعتبار الجامع بين الأصل والفرع: قسموه إلى: قياس العلة، وقياس الدلالة، وقياس المعنى، وقياس الشبه.

الفرع الأول: أقسام القياس عند الشيرازي (ت٤٧٦هـ):

قسم الشيرازي القياس إلى ثلاثة أقسام: قياس علة، وقياس دلالة، وقياس شبه.

القسم الأول: قياس العلة:

هو الذي يجمع فيه بين الفرع والأصل بالعلة التي علق عليها الحكم في الشرع. والعلل نوعان: إحداهما: نص عليها الشرع صراحة أو تنبيها، وأشار إلى وجه الحكم فيها، أي الحكمة من ترتيب الحكم عليها، مثل الإسكار في الخمر لأنه

يصد عن الذكر والصلاة ويوقع العداوة بين الناس. والثانية: مستنبطة ولم يطلعنا الشرع على وجه الحكم فيها، أي الحكمة من ترتيب الحكم عليها، مثل علة تحريم الربا.[١]

وقياس العلة على قسمين: أحدهما جلي والآخر خفي.

أولا: القياس الجلي:

هو كل قياس عرفت علته بدليل مقطوع به، ولا يحتمل إلا معنى واحدا، إما بالنص أو الإجماع أو التنبيه. وبعضها أجلى من بعض.

فأجلاها ما عرفت علته بنص صاحب الشرع، مثل كي، ولئلا، ومن أجل/لأجل. ومنه ما تُعرف علته بالتنبيه، مثل التأفيف، والنهي عن التضحية بالعوراء والعرجاء فدل على أن العمياء والزَّمنة أولى بالمنع.[٢]

ويليه في الرتبة ما تعرف علته بأول نظر دون حاجة إلى تأمل وإعمال فكر مثل قوله ﷺ : "لاَ يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الماءِ الدَّائِمِ الَّذِي لاَ يَجْرِي، ثُمَّ يَغْتَسِلُ فِيهِ"،[٣] فيُعلم أنه نهى عن ذلك لتنجُّس الماء، فيُقاس عليه كل نجاسة غير البول. وكما روي عنه في الفأرة إذا ماتت في السمن (إِذَا وَقَعَتِ الْفَأْرَةُ فِي السَّمْنِ فَإِنْ كَانَ جَامِدًا فَأَلْقُوهَا وَمَا حَوْلَهَا، وَإِنْ كَانَ مَائِعًا فَلَا تَقْرَبُوهُ) فيُعلم بأول النظر أنه إنما فرَّق بين المائع والجامد لأن الجامد يدفع النجاسة والمائع لا يدفعها، بل يخلص بعضه إلى بعض حتى يلاقي جميع أجزائه وينجس الجميع، فيعلم بهذا أن السمن كالدبس والعسل والزيت، جامدها كجامد السمن، ومائعها كمائعه.[٤]

---

(١) الشيرازي، شرح اللمع، ص٧٩٩-٨٠٠.

(٢) الشيرازي، شرح اللمع، ص٨٠١-٨٠٢.

(٣) صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب البول في الماء الدائم.

(٤) الشيرازي، شرح اللمع، ص٨٠٢-٨٠٣.

ويليه في الرتبة ما عرفت علته بالإجماع، مثل الإجماع على أن علة الحدود الزجر والردع، والإجماع على نقصان حد العبد عن الحر لنقصان الرق.[١]

ثانياً: القياس الخفي:

هو القياس الذي عرفت علته بالاستنباط، أو ورد نوع من التنبيه على العلة، ولكن ذلك التنبيه ظني يحتمل أكثر من معنى.[٢] وهذا القياس على ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: ما عرفت علته بصفة تذكر مع الحكم، وذلك مثل قول الشافعية إن علة الربا هو الطعم، لورود حديث معمر بن عبد الله أن النبي ﷺ نهى عن بيع الطعام بالطعام إلا مثلا بمثل.[٣] فالظاهر أنه منع منه لكونه مطعوما، لأن الصفة لا تذكر في الحكم إلا ويراد بها التعليل.[٤] ومع ذلك فإنه يحتمل أن يكون قد أشار بالطعام هنا إلى الأصناف المذكورة في الحديث لا إلى كل مطعوم، ويحتمل أن يكون راجعا إلى كل ما يتطعم به ولكن العلة فيه معنى آخر غير الطعم.[٥] فدلالة اقتران الحكم بصفة الطعام على كونه العلة ظنية، وليست قطعية. وهذه المرتبة هي أقلّ المراتب خفاء.

المرتبة الثانية: ما تُعرف علّته بسَبَبٍ يُذكر مع الحكم، وذلك مثل ما روت عائشة رضي الله عنها أن بَريرة أُعْتِقَت وكان زوجها عبدا، فخيَّرها رسول الله ﷺ.

---

(١) الشيرازي، شرح اللمع، ص٨٠٤.

(٢) لم يذكر الشيرازي تعريف القياس الخفي وإنما شرع مباشرة في ذكر مراتبه وأمثلته. ويُفهم من تعريفه للقياس الجلي أنه: ما عُرِفت علته بدليل مقطوع به ولا يحتمل إلا معنى واحدا إما بالنص أو بالإجماع أو التنبيه (شرح اللمع، ص٨٠١)، أن القياس الخفي هو: ما عُرِفت علته بالاستنباط أو ورد نوع من التنبيه على العلة ولكنه تنبيه يحتمل عدة معاني.

(٣) أخرج مسلم عن مَعْمَرِ بْنِ عَبْدِ الله أنه قال: "فَإِنِّي كُنْتُ أَسْمَعُ رَسُولَ الله ﷺ، يَقُولُ: "الطَّعَامُ بِالطَّعَامِ مِثْلًا بِمِثْلٍ." صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب بيع الطعام مثلا بمثل.

(٤) الشيرازي، شرح اللمع، ص٨٠٤.

(٥) الشيرازي، شرح اللمع، ص٨٠٥-٨٠٦.

فالظاهر أنه خيَّرها لعبودية الزوج.[(١)]

وهذا أكثر خفاء من النوع الأول؛ لأن السبب قد يُذكر تعريفا، وقد يُذكر تعليلا. أما الأول فقلَّ ما يرد ولا يُراد به التعليل.

المرتبة الثالثة: ما عرفت علته بالتأثير والاستنباط، وهو السلب والوجود كالشدَّة الـمُطْرِبة؛ فإنا نقول: عصير العنب قبل الشدَّة الـمُطربة حلال، فحدثت الشدة وما حدث غيرها فصار حراما عندما أصبح خمرا، ثم زالت الشدة وما زال غيرها فصار حلالا عندما أصبح خَلاًّ؛ فلما وُجِد التحريم بوجودها وعُدِم بعدمها دلّ على أنها هي العلة. ولكن يحتمل أن يكون تحريم الخمر عند الشدة المطربة للشدة المطربة، ويحتمل أن يكون لاسم الخمر؛ لأن الحكم أيضا يوجد بوجوده ويُعدم بعدمه.[(٢)]

القسم الثاني: قياس الدلالة:

هو رد الفرع إلى الأصل بغير العلة التي تعلق الحكم بها في الشريعة، وإنما يجمع بينهما المعنى الذي يدل على العلة. وهذا صالح للاستدلال؛ لأنه تارة يستدل بالعلة، وتارة يستدل بما يدل على العلة.[(٣)] وذلك مثل قوله ﷺ: "لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةَ حَائِضٍ إِلَّا بِخِمَارٍ"،[(٤)] فذكر الحيض وأراد به البلوغ؛ لأن الحيض علامة على البلوغ في النساء.[(٥)] وهو على أضرب:

الضرب الأول: وهو أجلاها، أن يستدل بخصيصة من خصائص الحكم على ثبوت ذلك الحكم؛ كاستدلال الشافعية على كون سجود التلاوة نفلاً بقولهم: سجود يجوز

---

(١) في سنن الترمذي عن عائشة رضي الله عنها قالت: "كَانَ زَوْجُ بَرِيرَةَ عَبْدًا فَخَيَّرَهَا رَسُولُ الله ﷺ، فَاخْتَارَتْ نَفْسَهَا، وَلَوْ كَانَ حُرًّا لَمْ يُخَيِّرْهَا." سنن الترمذي، أبواب الرضاع، باب ما جاء في المرأة تعتق.

(٢) الشيرازي، شرح اللمع، ص٨٠٥-٨٠٦.

(٣) الشيرازي، شرح اللمع، ص٨٠٦.

(٤) سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب المرأة تصلي بغير خمار.

(٥) الشيرازي، شرح اللمع، ص٨٠٩.

فعله على الراحلة من غير عذر فكان نفلا كسائر سجود النفل. فاستدل بجواز فعله على الراحلة من غير عذر على كونه نفلا، لأن الفعل على الراحلة من دون عذر من خصائص النفل.[١]

الضرب الثاني: الاستدلال بالنظير على النظير، وذلك مثل استدلال الشافعية على وجوب الزكاة في مال الصبي بقولهم: "من وجب العُشر في زرعه وجبت الزكاة في ماله كالبالغ"، فاستدل بوجوب العشر على وجوب الزكاة؛ لأن وجوب العُشر نظير الزكاة. وقولهم: من صحّ طلاقُه صحّ ظهاره، لأن الظهار نظير الطلاق.[٢]

القسم الثالث: قياس الشبه: وهو على نوعين:

النوع الأول: فيه نوع دلالة تدل على الحكم، ومثاله: قياس الشافعية الوضوء على التيمم في اشتراط النية بقولهم: "طهارتان فكيف تفترقان" ومعناه: طهارتان من حَدَث يجبان بسبب واحد وهو الحدث، فدل ذلك على أن طريقهما واحد.[٣]

النوع الثاني: نوع ليس فيه أي دلالة بل هو مجرد شبه. ومثاله: قول الشافعية في وجوب الترتيب في الوضوء: إنها عبادة يبطلها الحدث فكان الترتيب فيها مستحقا مثل الصلاة. فههنا لم يوجد بين الوضوء والصلاة سوى المشابهة في البطلان بالحدث، وهذا لا تعلق له بالترتيب وإنما هو مجرد شبه فارغ من الدلالة.[٤]

الفرع الثاني: أنواع القياس عند الجويني (ت٤٧٨هـ):

حاول الجويني أن لا يبتعد كثيراً في تقسيمه للقياس عن تقسيم الإمام الشافعي. وقد ذكر أنواع القياس تحت باب "القول في تقاسيم النظر الشرعي"، وجعله أربعة

---

(١) الشيرازي، شرح اللمع، ص٨٠٩.

(٢) الشيرازي، شرح اللمع، ص٨١٠-٨١١.

(٣) الشيرازي، شرح اللمع، ص٨١٢.

(٤) الشيرازي، شرح اللمع، ص٨١٢.

أنواع: أحدها: إلحاق الشيء المسكوت عنه بالمنصوص عليه، والمختلف فيه بالمتفق عليه، لكونه في معناه. والثاني: تعليق حكم بمعنى مُخيل به أو مناسب له في وضع الشرع، مع رَدِّه إلى أصل ثبت الحكمُ فيه على وفق نظرٍ. الثالث: ربط حكم من غير أن يجد الناظر أصلا متفق الحكم يستشهد عليه، وهو المسمى الاستدلال. والرابع: تشبيه الشيء بالشيء لأشباه خاصة يشتمل عليها، من غير التزام كونها مخيلة مناسبة، وهو المسمى قياس الشبه.(١)

القسم الأول: إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق لكونه في معناه. وهو على مراتب: منه ما يثبت على اضطرار من غير حاجة إلى نظر واعتبار، مثل إلحاق صب البول في الماء الراكد بالبول فيه، الوارد في قوله ﷺ: "لاَ يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الماءِ الدَّائِمِ الَّذِي لاَ يَجْرِي، ثُمَّ يَغْتَسِلُ فِيهِ."

ومنه ما يكون جليا يحتاج إلى فكر قريب لإدراكه، ومثال ذلك قوله ﷺ: "مَنْ أَعْتَقَ شِرْكاً لَهُ فِي عَبْدٍ، فَكَانَ لَهُ مَالٌ يَبْلُغُ ثَمَنَ الْعَبْدِ، قُوِّمَ عَلَيْهِ قِيمَةَ الْعَدْلِ. فَأُعْطِيَ شُرَكَاؤُهُ حِصَصَهُمْ، وَعَتَقَ عَلَيْهِ الْعَبْدُ، وَإِلاَّ فَقَدْ عَتَقَ مِنْهُ مَا عَتَقَ."(٢) فتُلحق الأَمَة بالعبد لأن ما منه اشتقاق العَبْد يتحقق في الأَمَة، وهو العبودية، فهي صفة تجمعهما، وقد يقال للأَمَة عَبْدَة. وما لم يكن فيه اشتراك في معنى الاسم يكون أقل جلاء من هذا، ومثال ذلك إلحاق الأرز بالبُرِّ والزبيب بالتمر في الربويات، فهو إلحاقٌ مظنونٌ غير مقطوع به.(٣)

ويرى الجويني أن ما كان مقطوعا بالتحاقه بالمنصوص عليه، مثل إلحاق صب البول في الماء الراكد بالبول فيه، وإلحاق الأمة بالعبد في تقويم النصف الذي لم يُعتق، لا يحتاج إلى استخراج العلة (المعنى) من الأصل المنصوص عليه، وبيان

---

(١) الجويني، البرهان، ج٢، ص٢١.

(٢) موطأ مالك، كتاب العتاقة والولاء، باب من أعتق شركا له في مملوك.

(٣) الجويني، البرهان، ج٢، ص٢٢.

وجودها في الفرع المسكوت عنه؛ لأن العقل يسبق إلى القضاء بالإلحاق وإن لم ينظر في كونه معللا.[١]

ذكر الجويني أن هذا النوع من وجوه النظر الشرعي يُدخله البعضُ في أبواب القياس، ولا يدخله البعض فيه لأنه مستفاد من فحوى الخطاب، ويرى أنه خلاف لفظي، ويرجح إدخاله في أبواب القياس.[٢]

القسم الثاني: قياس العلة (ويسميه أيضا قياس المعنى)، وهو الذي يقوم على استنباط المعاني (العلل) الـمُخيلة المناسبة من الأحكام الثابتة في مواقع النصوص والإجماع.[٣]

القسم الثالث: قياس الشبه، وهو الذي لا يكون مستندا إلى معنى (علة) مُخيل مناسب، ولا يكون طردا محضا، بل يكون قائما على شَبَهٍ يغلب على الظن اعتبارُه في التسوية بين الشيئين في الحكم. ويمثّل له بقياس وجوب النية في الوضوء على وجوبها في التيمم، "فإذا قلنا: طهارة عن حدث، أو طهارة حكمية، فافتقرت إلى النية كالتيمم، لم يكن قولنا: طهارة عن حدث مقتضية من طريق الإخالة للنية، ولكن فيه شَبَهٌ مقرِّب لإحدى الطهارتين من الأخرى. وقد عبَّر الشافعي عن تقريب إحداهما من الأخرى، فقال: طهارتان فكيف تفترقان؟"[٤]

ذكر الجويني أن الباقلاني وطائفة من الأصوليين يرون بطلان قياس الشبه؛ لأن الشبه ليس مناسبا للحكم ولا مشعرا به، وهو كالطرد؛ فإن الطرد إنما رُدّ من جهة أنه لا يناسب الحكم. وذهب معظم الفقهاء إلى قبول قياس الشبه والقول به. ويرجح الجويني صحة القول بقياس الشبه على اعتبار أن الشبه من باب القياس في

(١) الجويني، البرهان، ج٢، ص٢٢.
(٢) الجويني، البرهان، ج٢، ص٢٢.
(٣) الجويني، البرهان، ج٢، ص٢٣.
(٤) الجويني، البرهان، ج٢، ص٥٤.

معنى الأصل، ولكنه في مرتبة نازلة، حيث يغلب على الظن فيه التشابه، أما القياس في معنى الأصل فيكون إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه مقطوعا به. وقد كان الصحابة يُلحقون ما لا ذكر له في المنصوصات بالمنصوصات إذا غلب على ظنهم أنه يضاهيها بشَبَه أو بمعنى.[١] ويختم كلامه بالقول: "وعندي أن الأشباه المغلبة على الظن، وإن كانت لا تناسب الأحكام، فهي تناسب اقتضاء تشابه الفرع والأصل في الحكم، فهذا هو السر الأعظم في الباب."[٢]

الملاحظ أنه على الرغم من ذكر الجويني قياس الدلالة ضمن التقاسيم الأربعة للنظر الشرعي، إلا أنه لم يذكره بعد ذلك عندما فصّل الحديث في أنواع القياس، ويرجع ذلك إلى كونه لا يعتبر قياس الدلالة قسما مستقلا، بل يراه راجعا أحيانا إلى قياس العلة، وأحيانا إلى قياس الشَّبه.

الفرع الثالث: مراتب الأقيسة عند الغزالي (ت ٥٠٥هـ):

يرى الغزالي أن الأقيسة تتدرج في منازل: أعلاها ما في معنى الأصل الذي ينبغي أن يُقِرَّ به كلُّ مُنكر للقياس، وأدناها الطرد الذي ينبغي أن يُنْكِرَه كلُّ قائل بالقياس.

قسم الغزالي القياس إلى أربع مراتب: المؤثر، ثم المناسب، ثم الشبه، ثم الطرد. هكذا ذكر الغزالي مراتب القياس في رأس المسألة، ولكن عند التفصيل ذكرها بالشكل الآتي: المؤثر، والملائم، والمناسب الغريب، والطرد.

المرتبة الأولى: المؤثر: هو: الوصف الذي ظهر تأثيره في الحكم، أي الذي عُرف إضافة الحكم إليه وجَعْلُه مناطا بنص أو إجماع أو سَبْرٍ حاصر. والمؤثر على نوعين: أحدهما: هو الذي ظهر تأثير عَيْنِه في عَيْن الحكم، وهو الذي يقال له القياس في معنى الأصل، وهو المقطوع به الذي ربما يعترف به مُنْكرو القياس. ومثَّل له بظهور

(١) الجويني، البرهان، ج٢، ص٥٨-٦٠.
(٢) الجويني، البرهان، ج٢، ص٦٠.

تأثير عين السكر في تحريم عين الشرب، ويكون النبيذ مُلْحَقًا به قطعا. وكذلك إذا ظهر أن علة الربا في التمر الطعم فالزبيب مُلحق به قطعا. والثاني: الذي ظهر تأثير عينه في جنس الحكم. ومثّل له بتأثير أُخُوّة الأب والأم في التقديم في الميراث، فيُقاس عليه ولاية النكاح، فإن الولاية ليس هي عين الميراث، لكن بينهما مجانسة في الحقيقة، فإن هذا حق وذاك حق.(١)

هذا ما ذكره الغزالي في هذا الموضع، ولكنه قبل ذلك بصفحتين ذكر أن الوصف الذي يقوم عليه القياس في الربا إنما هو وصف شبهي وليس علة حقيقية! فكيف جعله في هذا الموضع في أعلى مراتب العلية، وجعله في حكم القياس المقطوع به؟!

المرتبة الثانية: الملائم: (وهو الذي سماه في رأس المسألة المناسب) هو: الوصف الذي يؤثِّر جنسُه في عَيْن ذلك الحكم. ومثّل له بتعليل إسقاط قضاء الصلاة عن الحائض بالحرج والمشقة، فقد ظهر تأثير جنس الحرج في إسقاط قضاء الصلاة وذلك في قصر الصلاة في السفر، حيث يُسمَّى القصرُ إسقاطا لقضاء الركعتين. فالغزالي يرى أن جنس المشقة قد أثَّرَ في عين الحكم وهو إسقاط الصلاة.

ولا أدري ما فائدة هذا التعليل وهذا المثال؛ لأنه لا يوجد فيه قياس أصلا، ولا يُسْتَخْدَم في قياس! فسقوط القضاء عن الحائض ثابت بالنص الشرعي، وسواء عللناه بالمشقة أو لم نعلله فلا حاجة إلى ذلك. والقصر في الصلاة ثابت بالنص وسواء عللناه بالمشقة أو لم نعلله فهو لا يُستخدم في قياس.

ويرى الغزالي أنه لا يتم نظر المجتهد في التعليل بالمناسب إلا إذا اعتقد نفي مناسب آخر أقوى منه.(٢)

المرتبة الثالثة: المناسب الغريب (وهي المرتبة التي يُدْخِلُ فيها قياس الشبه): وهو:

---

(١) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص١٤٥.

(٢) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص١٤٦.

الوصف الذي ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم. فالجنس الأعم للمعاني كونها مصلحة، والمناسب مصلحة، وقد ظهر أثر المصالح في الأحكام، إذ عُهِدَ من الشرع الالتفات إلى المصالح. فلأجل هذا الاستمداد العام من ملاحظة الشرع جنس المصالح اقتضى ظهور المناسبة تحريك الظن. وهنا يربط الغزالي بين الشَّبَه والمناسب الغريب، حيث يرى أن الشَّبَه "عبارة عن أنواع من الصفات عُهِد من الشرع ضبط الأحكام بجنسها، مثل كون الصيام فرضا في مسألة التَّبْيِيت، وكون الواجب بدل الجناية على الآدمي في مسألة ضرب القليل على العاقلة".(١)

قياس الشبه عند الغزالي:

قياس الشبه عند الغزالي هو القياس القائم على وصف أعلى من الوصف الطردي (الوصف الطردي هو الوصف الذي ليس له ما يشهد لصلاحه للتعليل سوى وجوده مع وجود الحكم وسلامته من النقض)، وأدنى من المناسب (برتبتيه: المؤثر والملائم). فقياس الشبه عنده وصف للعلة التي بُنِي عليها ذلك القياس، وهو كونُها وصفًا شبهيًّا أدنى من المناسب وأعلى من الطردي. يقول: "فإذا انضاف إلى الاطراد زيادة ولم يَنْتَهِ إلى درجة المناسب والمؤثر سُمِّيَ شَبَهًا، وتلك الزيادة هي مناسبة الوصف الجامع لعلة الحكم وإن لم يُناسب نفس الحكم. بيانُه أنَّا نُقَدِّرُ أنّ لله تعالى في كلِّ حكم سرًّا، وهو مصلحة مناسبة للحكم. وربما لا يُطَّلَع على عين تلك المصلحة، لكن يُطَّلَع على وصف يوهم الاشتمال على تلك المصلحة، ويُظَنُّ أنه مَظِنَّتُها، وقَالَبُها الذي يتضمَّنُها، وإن كُنَّا لا نطَّلع على عين ذلك السر. فالاجتماع في ذلك الوصف الذي يوهم الاجتماع في المصلحة الموجبة للحكم يوجب الاجتماع في الحكم. ويتميز عن المناسب بأن المناسب هو الذي يناسب الحكم ويتقاضاه بنفسه، كمناسبة الشدة للتحريم، ويتميز عن الطرد بأن الطرد لا يناسب الحكم

---

(١) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص١٤٥.

ولا المصلحة المتوهمة للحكم، بل نعلم أن ذلك الجنس لا يكون مظنة المصالح وقالبها... فإذًا معنى التشبيه الجمع بين الفرع والأصل بوصف مع الاعتراف بأن ذلك الوصف ليس علة للحكم، بخلاف قياس العلة فإنه جمع بما هو علة الحكم. فإن لم يرد الأصوليون بقياس الشبه هذا الجنس، فلست أدري ما الذي أرادوا؟ وبم فصلوه عن الطرد المحض وعن المناسب؟ وعلى الجملة فنحن نريد هذا بالشبه."(١)

ضرب الغزالي لقياس الشبه أمثلة:

أولها: قياس الحنفية عدم تكرار مسح الرأس على عدم تكرار مسح الخف والمسح في التيمم بجامع كون كل منها مسح.

وثانيها: قياس الشافعية وجوب النية في الوضوء على وجوبها في التيمم بجامع كونهما طهارتين.

وثالثها: قياس الأرز على البر والزبيب على التمر في الربا بجامع الطعم.

ورابعها: قال فيه: تعليلُنا وجوبَ الضمان في يَدِ السَّوْم بأنه "أَخَذَ لغرض نفسه من غير استحقاق"، ونعديه إلى يَدِ العارية. وتعليل أبي حنيفة بأنه "أَخَذَ على جهة الشراء، والمأخوذ على جهة الشراء كالمأخوذ على حقيقته"، ويعديه إلى الرهن. فكل واحدة من العلتين ليست مناسبة ولا مؤثرة، إذ لم يظهر بالنص أو الإجماع إضافة الحكم إلى هذين الوصفين في غير يَدِ السَّوْم، وهو في يَدِ السَّوْم مُتَنَازَعٌ فيه."(٢)

وقد كان الغزالي مدركاً لما في الأمثلة التي ضربها لقياس الشبه من اضطراب، فاعترف بأن البعض قد ينازع في كون تلك الأمثلة من قياس الشبه، بل يُظهر لها

---

(١) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص١٤١-١٤٢.

(٢) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص١٤٢.

علة ويجعلها من قياس العلة. فقال بعد ذكر الأمثلة: "فهذا وأمثاله مما يكثر شبهه ربما ينقدح لبعض المنكرين للشبه في بعض هذه الأمثلة إثبات العلة بتأثير أو مناسبة، أو بالتعرض للفارق وإسقاط أثره، فيقول هي مأخذ هذه العلل لا ما ذكرته من الإيهام، فنقول لا يطرد ذلك في جميع الأمثلة، وحيث يطرد فليقدر انتفاء ذلك المأخذ الذي ظهر لهذا الناظر، وعند انتفائه يبقى ما ذكرناه من الإيهام."[1]

أما عن حجية هذا القياس فالغزالي يرى أنه إذا غلب على ظن المجتهد كون ذلك الوصف صالحاً للقياس فله أن يجري ذلك القياس ويعمل به؛ لأن الاجتهاد قائم على غلبة الظن. ومن لم يغلب على ظنه صلاح ذلك الوصف للقياس فلا يجري فيه القياس.[2]

المرتبة الرابعة: الطرد: الوصف الطردي هو الذي لم يلتفت الشرع إلى جنسه، ويمثل له ببناء القنطرة على الماء.[3]

---

(١) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص١٤٣.

(٢) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص١٤٣.

(٣) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص١٤٥-١٤٦.

المبحث الثالث: أركان القياس

يقوم القياس على أربعة أركان، هي: الأصل، والفرع، والحكم، والعلة الجامعة بين الأصل والفرع.

المطلب الأول: الأصل وحكمه

الركن الأول: الأصل: هو المحلّ المشبَّه به، أي المقيس عليه؛ لأنه هو محلّ الحكم الذي يُعدَّى إلى الفرع، وهو محلّ العلة التي إذا وُجِدَت في الفرع كانت سببا في تعديّة حكم الأصل إلى الفرع. هذا رأي جمهور الفقهاء والأصوليين. ومن الأصوليين من قال إن الأصل هو النصّ الدال على ثبوت الحكم في محلّ الوفاق (أي المقيس عليه). وهذا الخلاف في حقيقة الأصل لا يترتب عليه أثر في عملية القياس نفسها؛ لأن النص الدال على ثبوت الحكم ومحل الحكم متلازمان، ولكن يترتب عليه الاختلاف في ذكر شروط الأصل؛ لأن الشروط التي يجب توفرها في الأصل باعتباره محل الحكم تختلف عن الشروط التي يجب أن تتوفر فيه باعتباره النص الدال على ثبوت الحكم.

الركن الثاني: الحكم: هو الحكم الثابت للأصل الذي يُراد القياس عليه، وهو الذي يُراد تعديته إلى الفرع.

شروط الأصل والحكم:

ذكر الأصوليون شروطا كثيرة للأصل، بعضها مجرد تحصيل حاصل، وبعضها مُختَلَف في اشتراطه. كما ذكروا للحكم شروطا. ونظرا للتداخل الحاصل بين شروط الأصل وشروط الحكم فسأذكرها مع بعضها، مع الاقتصار على ما هو شروط حقيقية، والإعراض عما هو تحصيل حاصل أو ليس له أثر حقيقي في المسألة.

١- أن يكون حكم الأصل ثابتاً بالنص الشرعي من القرآن الكريم أو السنة النبوية.

يرى بعض العلماء أنه يمكن القياس على حكم الأصل الثابت بالإجماع، ويمثلون لذلك بأنه ثبت الإجماع على أن علة الولاية على الصغير في ماله هي الصغر، فيقاس على الولاية المالية الولاية الإجبارية في الزواج. ويرى آخرون أنه لا يصح القياس على ما ثبت بالإجماع؛ لأن الأمة لا تشرع وإنما تجمع على دليل شرعي، ولا بد أن ننظر في دليل الإجماع لعله يتضمن الفرع بالدلالة اللغوية، فلا تكون هناك حاجة إلى القياس. وقد ردَّ الباجي على هذا الاعتراض بأنه لا مانع من الاستدلال بالقياس مع وجود النص. والباجي -في رأيه هذا- يسير على مذهب الشيرازي في الاستدلال بالقياس مع وجود النص. والواقع أنه لا حاجة إلى القياس إذا كانت دلالة النص على الحكم وافية، أما عندما تكون دلالة النص على الحكم غير وافية فعندئذ يمكن الاستئناس بالقياس لدعم الدلالة المحتملة بقياس صحيح.

وبعيدا عن الجدل النظري حول إمكانية كون الإجماع أصلا يُقاس عليه، ننظر في الواقع: هل توجد أمثلة لأحكام وقع عليها إجماع صريح صحيح دون أن يستند ذلك الإجماع إلى نص شرعي، بل كان قائما على اجتهاد مجرَّد؟ فإذا وُجد مثل هذا الإجماع، عندئذ يصح القول بجواز القياس على الحكم الذي ثبت بالإجماع. أما إذا كان الإجماع الـمُدَّعَى ليس إجماعا صريحا، وإنما هو من باب ما لم يُعْرَف له مخالف، أو ما عُرِف له مخالفٌ لكن مدَّعِي الإجماع لم يعلم بذلك المخالف أو لم يَعتدّ بخلافه، فإن الأمر يُصبح مجرد دعوى للإجماع. وإذا كان الإجماع قائما على أمر منصوص عليه في القرآن الكريم أو السنة -وهو الواقع- فيكون الدليل الحقيقي على الحكم هو النص الشرعي، أما الإجماع فهو مجرد توكيد لذلك الحكم ورفع له إلى درجة القطع أو قريب منه. ومعلوم أن الإجماع لا ينشئ الأحكام الشرعية، وإنما يأتي لتوكيدها؛ فالمجتهدون يأخذون حكما من النصوص الشرعية -سواء أكان ذلك بالفهم الظاهر أم بالاستنباط الخفي- وعندما يتفقون على ذلك الحكم نسميه

إجماعا، فالإجماع إنما يأتي بعد استنباط الحكم لتأكيد صحته.

وإذا نظرنا في المثال الذي يذكرونه عادة، وهو الإجماع على أن علة الولاية على مال الصغير هي الصغر، نجد أن كون الصغر هو علة الولاية على مال الصغير مأخوذ من النص الشرعي، والإجماع على ذلك مجرد اتفاق على أن تلك هي العلة. فالعلة في هذه الولاية كانت معروفة بالنص الشرعي قبل حصول الإجماع، وإنما وقوع الإجماع لدفع احتمال وجود علة أخرى.

٢- أن لا يكون الأصل المقيس عليه فرعا لأصل آخر، بمعنى أن لا يكون هذا الذي يُراد اتخاذه أصلاً للقياس عليه هو في حقيقته ثبت حكمه بالقياس. هذا رأي جمهور العلماء.[١]

استدل الغزالي على رأي الجمهور بقوله: "فلا معنى لقياس الذرة على الأرز، ثم قياس الأرز على البُرِّ؛ لأن الوصف الجامع إن كان موجودا في الأصل الأول كالطعم مثلا، فتطويل الطريق عبث، إذ ليست الذرة بأن تُجعل فرعا للأرز أولى من عكسه. وإن لم يكن موجودا في الأصل فَبِمَ يُعرف كون الجامع علة؟ وإنما يُعرف كون الشَّبه والمناسب علة بشهادة الحكم وإثباته على وفق المعنى، فإذا لم يكن الحكم منصوصاً عليه أو مجمعاً عليه لم يصح لأن يُستدل به على ملاحظة المعنى المقرون به..."[٢]

ويرى بعض الأصوليين أن الفرع الذي ثبت حكمه بالقياس على أصل، يمكن أن يُصبح هو نفسُه أصلا يصحُّ القياس عليه، وهو مذهب أبي إسحاق الشيرازي والباجي وابن رشد الجد.[٣] وزعم ابن رشد الجد أن هذا مما اتفق عليه مالك وأصحابه.[٤]

---

(١) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص١٤٩.

(٢) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص١٤٩.

(٣) الباجي، إحكام الفصول، ج٢، ص٦٤٧.

(٤) ابن رشد، المقدمات الممهدات، ج١، ص٣٨.

عند النظر في ما استدل به المجيزون نجده كلاما نظريا يغلب عليه طابع الجدل الأصولي، دون أن يكون مدعَّمًا بمسألة فقهية حقيقية. وجوهر ما استدل به أصحاب هذا الرأي أن الفرع لما ثبت فيه الحكم بالقياس صار أصلا في نفسه، وجاز أن يُستنبط منه علة، ويُقاس عليه غيره كالأصل الثابت بالنص.[١] يقول ابن رشد الجد: "فإذا عُلِم الحكم في الفرع صار أصلا، وجاز القياس عليه بعلة أخرى مستنبطة منه، وإنما سُمِّي فرعا مادام مترددا بين الأصلين لم يثبت له الحكم بعد. وكذلك إذا قيس على ذلك الفرع بعد أن ثبت أصلا بثبوت الحكم فيه فرعٌ آخر بعلة مستنبطة منه أيضا فثبت الحكم فيه صار أصلا، وجاز القياس عليه إلى ما لا نهاية له."[٢]

وقد حاول الشيرازي في كتاب التبصرة -في معرض مناقشته للمخالفين- أن يذكر مثالا لرأيه، ولكنه جاء بمثال دون أن يصرِّح هل يقبله أم أنه ذكره على سبيل حكاية الاعتراض؟ ونص مثاله كالآتي: "قالوا: ولأنكم إذا علَّلْتم السُّكَّر بأنه مطعوم فيحرم فيه الربا كالبُرّ، ثم عللتم السُّكَّر بأنه موزون وقِسْتُم عليه الرصاص خرجتم عن أن تكون العلة في السُّكَّر أنه مطعوم. قلنا: لا يخرج عن أن يكون الطعم علة فيه، بل الطعم علة فيه والوزن علة، ويجوز أن يثبت الحكم في العين الواحدة بعلتين."[٣] ولا يخفى أن هذا المثال من باب الافتراض الجدلي؛ لأن الذي يُعلِّل حُرمة الربا بالطُّعْم لا يرى صحة كون الوزن علة لتحريم الربا، فكيف يقيس مرة بعلة الطُّعم ومرة بعلة الوزن وهو لا يعتقد كونها علة صحيحة؟

أما ابن رشد الجد فقد جاء بكلام مضطرب؛ فهو من جهة يشترط في القياس على غير ما ثبت بالقرآن والسنّة والإجماع أن لا يوجد أصلٌ يقاسُ عليه ثابتٌ بهذه

---

(١) الباجي، إحكام الفصول، ج٢، ص٦٤٧.

(٢) ابن رشد، المقدمات الممهدات، ج١، ص٣٨.

(٣) الشيرازي، التبصرة، ص٤٥١.

الثلاثة التي هي أصول الأدلة الشرعية، حيث يقول: "الكتاب والسنة والإجماع هي أصولُ أدلّة الشرع، فالقياس عليها أَوْلَى، ولا يصحُّ القياس على ما استُنْبِط منها إلا بعد تعذُّر القياس عليها. فإذا نزلت النازلة ولم توجَد لا في الكتاب ولا في السنّة ولا فيما أجمعت عليه الأمة نصًّا، ولا وُجِدَ في شيءٍ من ذلك كلِّهِ علّةٌ تَجْمَع بينه وبين النازلة، ووُجِدَ ذلك فيما استُنْبِطَ منها أو فيما استُنْبِطَ مما استُنْبِطَ منها وجبَ القياسُ على ذلك."[1] وهذا الكلام يقتضي أن الأصل في القياس أن لا يكون إلا على ما هو ثابت بالقرآن أو السنة أو الإجماع، ولا يكون اللجوء إلى القياس على غير ذلك إلا في حال تعذُّر ذلك، ولكنه بعد مقارنة بين العلوم الشرعية والعقلية يخلص إلى القول بأنه في العلوم العقلية يبنى الأقرب على الأقرب ولا يصح أن يُبْنَى الأقرب على الأبعد، "فكذلك العلوم السمعيات تُبْنَى على الكتاب والسنة وإجماع الأمة، أو على ما بُنِي عليها، أو ما بُنِيَ على ما بُنِيَ عليها بصحَّته، هكذا أبدا إلى غير نهاية على ترتيب ونظام الأقرب على الأقرب، ولا يصح بناء الأقرب على الأبعد."[2] فقوله : "ولا يصح بناء الأقرب على الأبعد" -هكذا بإطلاق- مناقض لما اشترطه في البداية من أنه لا يصح القياس على الفرع الثابت بالقياس إلا إذا لم يوجد نصٌّ أو أصلٌ ثبتَ حكمُهُ بالقرآن أو السنة أو إجماع الأمة دون تقييد ذلك بكونه قريباً أو بعيداً.

ولم يضرب لنا ابن رشد مثلاً واقعياً من الشرعيات لتوضيح مذهبه، بل ضرب مثلا من العقليات ليستدل به على إثبات دعواه في الشرعيات؛ وهو أن الإنسان في الاستدلال على وجود الله تعالى يبدأ بإدراك وجود نفسه، وهذا علم ضروري، فإذا أدرك وجود نفسه ضرورة، انتقل إلى الاستدلال على أنه مُحْدَث، فإذا علم بالاستدلال أنه مُحْدَث، نظر هل له مُحْدِثٌ أم لا؟ فإذا علم بالاستدلال أن له مُحْدِثًا، نظر هل مُحْدِثُهُ قديم أو مُحْدَث، وبالاستدلال يعلم أن مُحْدِثَهُ قديم، وهو الله رب العالمين.

---

(١) ابن رشد، المقدمات الممهدات، ج١، ص٣٩.

(٢) ابن رشد، المقدمات الممهدات، ج١، ص٣٩.

ويزعم ابن رشد أنه يجب اتباع هذا التسلسل، ولا يجوز تقديم مرحلة على أخرى، ثم يخلص من ذلك إلى أنه ينبغي اتباع مثل هذا التسلسل في الاستدلال على المسائل الشرعية بالقياس.

الواقع أن ما ذكره ابن رشد لا يستقيم الاستدلال به؛ لأن ما يتحدث عنه هو مراحل تُبْنَى التالية منها على السابقة، وليس فيه قياسُ مرحلةٍ تالية على مرحلةٍ سابقة حتى يُشبَّه القياسُ بها. ومعلوم أن المسائل الشرعية لا تظهر على هذا التوالي مسألة بعد مسألة وتكون كل مسألة تالية مبنية على المسألة السابقة حتى لا يمكن رد الأخيرة منها إلى الأولى. فالشريعة جاءت بعمومات لفظية ومعنوية وجاءت بأحكام خاصة، فإذا ما وقعت نازلة ليس فيها دليل خاص، نُظِرَ فيها: فإذا كانت مشمولة بتلك العمومات أخذت حكمها منها، وإن لم تكن مشمولة بتلك العمومات نُظِرَ في ما يُشبهها في معنى الحكم فتُلحق به قياسا عليه. ولا يمكنَ أن تصير أصول الأدلة -التي هي القرآن والسنة- بعيدة عما يقع من النوازل حتى لا يستطيع العالم ردّ تلك النوازل إليها. ولا يقع هذا إلا في خيال أصحاب النزعة المغالية في التقليد الذين صاروا يقولون إن أقوال إمام المذهب تُتَّخَذُ عند أتباعه أصولا يُستنبط منها، كما كان الإمام يتَّخذ أقوال الشارع أصولا يستنبط منها. فهؤلاء أوهموا أنفسهم أن أصول الأدلة الشرعية المتمثلة في القرآن والسنة صارت بعيدة عنهم فليس عليهم العودة إليها في معرفة أحكام النوازل، بل يكتفون برد أحكام تلك النوازل إلى ما يحفظونه من أقوال أئمة المذهب لأنها هي الأقرب إليهم.

وفضلاً عن فساد تشبيه هذا التسلسل في الاستدلال العقلي بالقياس في الشرعيات، فإن هذا التسلسل في الاستدلال العقلي نفسه لا يُسلَّم له، فليس هناك دليل على أن الناس في الواقع يلتزمون بهذا التسلسل في الاستدلال، وإنما هو مجرد تنظير فلسفي لا يطابق الواقع.

٣- أن يكون الأصل معللاً بعلة صالحة للقياس وتعدية الحكم إلى غيره من المسائل. بمعنى أن يكون الحكم الوارد في الأصل معقول المعنى، بحيث يدرك العقل سبب شرعيته، ويكون ذلك الإدراك إما بناء على إشارة النص الشرعي، إما تصريحا وإما إيماء، أو بناء على ما يدركه العقل من مناسبة بين الحكم ووصفٍ من أوصاف محلّ الحكم.

٤- أن لا يكون الأصل معدولاً به عن القياس، بمعنى أن لا يكون قد ثبت على خلاف القاعدة العامة. وهذا الذي قال فيه الإمام الشافعي: "ما كان لله فيه حكمٌ منصوص ثم كانت لرسول الله سنَّةٌ بتخفيفٍ في بعض الفرض دون بعض، عُمِلَ بالرخصة فيما رخَّص فيه رسول الله، دون ما سواها، ولم يُقَسْ ما سواها عليها، وهكذا ما كان لرسول الله من حكمٍ عامٍّ بشيء ثم سَنَّ فيه سنَّةً تفارق حُكمَ العامِّ."[(١)] هذا مذهب بعض الأصوليين مثل ابن خويز منداد، وابن نصر، وأصحاب أبي حنيفة.

ويرى بعض الأصوليين -منهم الباقلاني، وأبو إسحاق الشيرازي، والباجي، وابن رشد الجد- جواز القياس على ما ورد به الخبر مخالفا للقاعدة العامة. واستدل الباجي على ذلك بأن ما ورد به الخبر أصلٌ يجب العمل به، فجاز أن يُستنبط منه معنى يُقاس عليه، كما يجوز ذلك إذا لم يخالف القياس. ولأن المخصوص من العموم يجوز القياس عليه ولا يمنع منه عموم النطق.[(٢)]

وفصل الغزالي في المسألة وجعلها على أربعة أقسام:[(٣)]

أحدها: ما استُثني من قاعدة عامة وخُصِّص بالحكم، ولا يُعقل فيه معنى التخصيص، وذلك مثل ثبوت خصوصية النبي ﷺ بالزواج بأكثر من أربع وبالزواج

---

(١) الشافعي، الرسالة، ص٥٤٥.

(٢) الباجي، إحكام الفصول، ج٢، ص٦٤٩.

(٣) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص١٥١-١٥٣.

دون مهر، وتخصيص شهادة خزيمة بجعلها تعدل شهادة رجلين، وتخصيص أبي بردة بإجزاء العناق في الأضحية. فهذا لا يصح القياس عليه؛ لأنه فهم من النص ثبوت الحكم في خصوصه، والقول بالقياس عليه إبطال لذلك النص.

الثاني: ما استُثني من قاعدة سابقة، ويُفهم فيه معنى الاستثناء. فهذا يقاس عليه كل مسألة دارت بين المستثنى والمستبقى وشاركت المستثنى في علة الاستثناء. ومثاله استثناء العرايا من قاعدة الربا، فقد استثني للحاجة، فنقيس العنب على الرطب لكونه في معناه.

وقد يقع بين الأول والثاني مسائل يختلف العلماء هل هي غير معقولة المعنى فتُلحق بالنوع الأول الذي لا قياس فيه، أم تلحق بالنوع الثاني الذي فيه القياس؟ ومثال ذلك قول النبي ﷺ في شهداء أحد: "زملوهم بكلومهم ودمائهم". فقد جعلها أبو حنيفة خاصة بشهداء أحد، ولم يقس عليهم غيرهم من الشهداء، فقال بغسل الشهيد. وكذلك في الرجل الذي مات مُحْرِمًا، إذ قال فيه الرسول ﷺ : "لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيبا فإنه يبعث يوم القيامة يُلبِّي." فجعله أبو حنيفة خاصا به، ولم يقس عليه غيره ممن يموت مُحْرِمًا.

الثالث: القواعد المبتدأة العديمة النظير لا يقاس عليها وإن كان معناها معقولا، وذلك مثل رخص السفر في قصر الصلاة والمسح على الخفين، فرخص السفر ثبتت بالمشقة ولكن لا يُقاس عليها مشقة أخرى، لأنها لا يشاركها غيرها في جملة معانيها ومصالحها. وكذلك رخصة المضطر في أكل الميتة، والشفعة في العقار.

الرابع: أن لا يكون الحكم ثبتت خصوصيته بالرسول ﷺ مثل زواجه من أكثر من أربع نساء، أو الزواج بغير مهر، أو يكون خاصا بأحد المسلمين مثل شهادة خزيمة التي جعلها النبي ﷺ بشهادة اثنين، أو رضاع الكبير على رأي من يرى أنه كان خاصا بسالم مولى أبي حذيفة.

المطلب الثاني: الفرع

الركن الثالث: الفرع: هو الواقعة التي يُراد معرفة حكمها بالقياس على الأصل.

يشترط في الفرع ما يأتي:

١- أن تكون علة الأصل موجودة في الفرع، وتكون متساوية في تحققها بين الفرع والأصل، لأن ذلك التساوي في وجود العلة هو أساس القياس.

٢- أن يكون الفرع غير منصوص على حكمه؛ لأن الهدف من القياس هو إثبات حُكْمٍ لحادثة جديدة غير منصوص على حكمها، فإذا كانت الحادثة منصوصاً على حكمها لم تَعُدْ هناك حاجةٌ إلى استعمال القياس.

وقد يرى المجتهد أن النص الذي ورد بحكم مسألة من المسائل لا يصح، أو في ثبوته شك، فيفضِّل عدم العمل بذلك النص والعمل بالقياس بدلًا منه، فيقيس تلك المسألة على أصل من الأصول. وهنا يكون قد أجرى القياس على فرع ورد فيه نقص. وهي المسألة التي يُتَرْجَمُ لها في بعض كتب الأصول بالتعارض بين القياس وخبر الآحاد، أو تقديم القياس على خبر الآحاد.

المطلب الثالث: العلة

الركن الرابع: العلة

أولاً: تعريف العلة

تعددت تعريفات الأصوليين للعلة، والسبب الأساس في اختلافهم في تعريفها هو اختلافهم في مسألة تعليل أفعال الله تعالى: هل هي معللة بمصالح العباد أم لا؟ فالأصوليون الذين ينظرون إلى مسألة تعليل أفعال الله تعالى نظرة سلبية، وهم عادة من الأشاعرة، جعلوها علامة على الحكم تجنُّبا لتعريفها بالباعث أو الموجِب،

فعرّفوها بأنها: المعرِّف للحُكم، أي الوصف الذي يكون دالا على وجود الحكم. وهو الذي جزم به البيضاوي واختاره الرازي وأكثر الأشاعرة.[١]

ونُسِب إلى الإمام الغزالي أنه عرف العلة بأنها: "الموجِب لا لذاته بل بجعل الشارع إياه موجبا للأحكام".[٢] وهذا التعريف مأخوذ مما ورد في كتابه شفاء الغليل: "والعلة موجبة؛ أما العقلية فبذاتها، وأما الشرعية فبجعل الشرع إياها موجبة، على معنى إضافة الحكم إليها، كإضافة وجوب القطع إلى السرقة، وإن كنا نعلم أنه إنما يجب بإيجاب الله تعالى، ولكن ينبغي أن نفهم الإيجاب كما ورد به الشرع، وقد ورد بأن السرقة توجب القطع، والزنا يوجب الرجم."[٣]

الواقع أن الغزالي لم يقتصر على تعريف العلة بهذا التعريف، بل وردت عنه تعريفات أخرى، فهو أحيانا يشير إليها على أنها علامة، وأحيانا يذكرها بأنها الباعث، وأحيانا أخرى يصفها بالمؤثر. ومن ذلك مثلا قوله في المستصفى: "وأما الفقهيات فمعنى الغلة فيها العلامة."[٤] ويقول في مسألة إضافة حُكم الأصل إلى النص أو العلة: "فإنا لا نعني بالعلة إلا باعث الشرع على الحكم."[٥] ويقول: "والعلة في الأصل: عبارة عما يتأثر المحلّ بوجوده، ولذلك سمي المرض علة، وهي في اصطلاح الفقهاء على هذا المذاق."[٦]

يظهر من هذا أن الغزالي لم يلتزم بتعريف واحد للعلة، بل يرى أنها تتردد بين معان ثلاثة، ذكرها في كتابه شفاء الغليل،[٧] هي: العلامة المعرفة أو الضابطة لمحل

(١) انظر: شرح الإسنوي، ج٣، ص٥٣، والتلويح على التوضيح، ج٢، ص٥٥١، روضة الناظر، ج٢، ص٣١٣.
(٢) انظر في ذلك مثلا: السبكي، الإبهاج، ج٣، ص٢٩، وشرح الإسنوي على المنهاج، ج٣، ص٥٢-٥٣.
(٣) الغزالي، شفاء الغليل، ص١٤. طبعة زكريا عميرات
(٤) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص٣٣٦.
(٥) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص٣٤٦.
(٦) الغزالي، شفاء الغليل، ص ٢٠.
(٧) انظر: الغزالي، شفاء الغليل، ص٥١٥ وما بعدها، وص٥٣٧ وما بعدها.

الحكم، والباعث الداعي إلى الحكم وهو وجه المصلحة، والسبب الموجب للحكم الذي يتنزل في الإيجاب وإضافة الموجَب إليه منزلة العلة العقلية بنصب الشرع.

وعرفها كل من الآمدي وابن الحاجب بأنها : الباعث على الحكم. يقول الآمدي: "اختلفوا في جواز كون العلة في الأصل بمعنى الأمارة المجردة، والمختار أنه لا بد أن تكون العلة في الأصل بمعنى الباعث، أي: مشتملة على حِكْمة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم."[١]

ويقول ابن الحاجب: "ومن شروط علة الأصل أن تكون بمعنى الباعث، أي: مشتملة على حِكْمة مقصودة للشارع من شرع الحكم؛ لأنها إذا كانت مجرد أمارة -وهي مستنبطة من حُكْم الأصل- كان دورا."[٢]

ويُنسب إلى المعتزلة تعريفها بأنها: "المؤثر في الحكم بذاته."[٣] ولم أجد في كتاب المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري المعتزلي تعريفا للعلة بهذا التعريف المنسوب إلى المعتزلة، ومما ورد عنه في تعريفها قوله: "والعلة هي التي لأجلها يثبت الحكم"،[٤] وقوله: "العلة هي الطريق إلى الحكم"، وقوله: "وأما العلة في عرف الفقهاء فهي ما أثّرت حكماً شرعياً". ولا يبعد أن تكون نسبة هذا التعريف إلى المعتزلة ظنًّا من الأصوليين أنه لازِمُ قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين.

وقد سلك الحنابلة مسلكاً مختلفاً في تعريف العلة، فذكر ابن النجار الحنبلي أن مصطلح العلة استعير من التصرف العقلي إلى التصرف الشرعي فجعل فيه لمعان ثلاثة:[٥]

---

(١) الآمدي، الإحكام، ج٣، ص٢٨٩.

(٢) عضد الدين الإيجي، شرح مختصر المنتهى، ص٣٦٠ .

(٣) راجع: شرح الإسنوي، ج٣، ص٥٣، السبكي، الإبهاج، ج٣، ص٢٩، جمع الجوامع، ج٢، ص٢٣٢.

(٤) أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج٢، ص٤٤٤.

(٥) راجع في هذا وفي تفصيل المعاني المذكورة: ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ص١٣٧، ابن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، ص١٥٨ وما بعدها، ابن قدامة، روضة الناظر، ج١، ص١٥٨-١٥٩.

١- ما أوجب حكماً شرعياً: أي ما وجد عنده الحكم لا محالة، أي قطعاً، وهو المجموع المركب من مقتضيه -أي من مقتضي الحكم- وشرطه، ومحلّه، وأهله، تشبيها بأجزاء العلة العقلية.

مثال: وجوب الصلاة: حكم شرعي، ومقتضيه: أمر الشارع بالصلاة، وشرطه: أهلية المصلي لتوجُّه الخطاب إليه بأن يكون عاقلا بالغا، ومحله : الصلاة، وأهله: المصلي. ومجموع هذه الأربعة يسمى علة.

٢- تطلق العلة على مقتضي الحكم الشرعي، وهو المعنى الطالب للحكم،[1] وإن تخلَّف الحكم عن مقتضيه لمانع من الحكم أو فوات شرط الحكم.

مثال: اليمين هي المقتضية لوجوب الكفارة، فتسمى علة للحكم، وإن كان وجوب الكفارة إنما يتحقق بوجود أمرين: الحلف الذي هو اليمين، والحنث فيها. لكن الحنث شرط في الوجوب والحلف هو السبب المقتضي له، فاعتبر هو العلة.

٣- حِكْمَةُ الـحُكْم: وهي المعنى المناسب الذي ينشأ عنه الحكم، مثل مشقة السفر لقَصْر الصلاة والفِطْر في رمضان، والدين لمنع وجوب الزكاة، والأبوة لمنع القصاص. فيقال: مشقة السفر هي علة استباحة القصر والفطر للمسافر، والدين في ذمة مالك النصاب علة لمنع وجوب الزكاة، وكون القاتل أبًا علة لمنع القصاص.

وعند المقارنة بين تعريفات جمهور الأصوليين وبين تعريف الحنابلة يتبين لنا الآتي:

- اعتمد الحنابلة في تعريفهم للعلة -بكونها المجموع المركب من مقتضى

(١) العلة هنا تشبه السبب، إذ أن اليمين سبب الكفارة، والنصاب سبب الزكاة. انظر في ذلك: الغزالي، شفاء الغليل، ص٤٩٤ وما بعدها. وهو ما يسميه الحنفية: "السبب الذي يسمى سببا مجازا" انظر: السرخي، أصول السرخسي، ج٢، ص٣٠٤، وعبد العزيز البخاري، كشف الأسرار على البزدوي، ج٤، ص١٨٣.

الحكم وشرطه ومحله وأهله- على مفهوم العلة العقلية. فعلّة القطع -مثلا- هي سرقة مضافة مخصوصة، فلا يُضاف الحكم عقلا إلى السرقة المطلقة، ولا تُسمى السرقة المطلقة عن قيد الإضافة علة. وتكون العلة هي سرقة مقيدة بجميع قيودها، فيدخل في ذلك أوصاف الفاعل والمحلّ. ونفس الأمر في القتل والزنى.

- أما الجمهور فيأخذون اسم العلة من ظهور الحكم بسبب حدوثها؛ فالحادث المتجدد هو السرقة والقتل والزنى، وأما أوصاف الفاعل والمحل فسابقة. ويضاف الحكم إلى الحوادث لا إلى أوصاف الفاعل والمحل، وإن كانت أوصاف المحالّ والفاعلين شروطا لحصول المقاصد. وقد اعتمدوا في تسميتهم هذه على قضية عقلية في الإضافة هي: إن الذات الموصوفة بصفات إذا أوجبت حكما أشارت العقول إلى الذات دون الصفات، فإن الصفات توابع، فلا تُجعل ركنا مع الذات ولا جزءا من الموجب. ومثال ذلك أن الكتابة إذا حدثت من جهة الكاتب أضيفت إلى الكاتب لا إلى العلم والقدرة والقصد والإرادة وغيرها، وإن كنا نعلم أن ذات الكاتب لا تحدث الكتابة إلا بعد الاتصاف بهذه الصفات.(١)

وقد شاع في كتب أصول الفقه المعاصرة تعريف العلة بأنها: الوصف الظاهر المنضبط الذي يشتمل على المعنى المناسب للحكم.(٢)

ثانياً: مسالك العلة:

المراد بمسالك العلة الطرق التي يتعرف المجتهد من خلالها على علل الأحكام الشرعية، ويعبر عنها البعض بطرق إثبات علة الأصل.

قسمها الغزالي إلى إثبات العلة بأدلة نقلية، وهي: النص الصريح، والإيماء والتنبيه، وإثبات العلة بالإجماع على كونها مؤثرة في الحكم، وإثبات العلة

---

(١) انظر في هذا: الغزالي، شفاء الغليل، ص٤٩٤ وما بعدها.

(٢) انظر: عبد الفتاح حسيني الشيخ، دراسات في أصول الفقه، ص٢٣١.

بالاستنباط وبطرق الاستدلال، وهي: السبر والتقسيم، وإبداء المناسبة للحكم. أما المسالك الفاسدة في إثبات علة الأصل فهي: سلامة العلة التي يبديها المجتهد من المعارض، واطراد العلة، والطرد والعكس.

وذكر الرازي من مسالك العلة عشرة، هي: النص، والإيماء، والإجماع، والمناسبة، والتأثير، والدوران، والسبر والتقسيم، والشبه، والطرد، وتنقيح المناط.

وعند تدقيق النظر فيما يذكره الأصوليون من مسالك نخلص إلى أن المسالك الحقيقية للكشف عن العلة ثلاثة فقط، هي: النص، والإيماء، والمناسبة. وفي ما يأتي نورد تلك المسالك التي يذكرها الأصوليون مع بيان ما يصلح منها أن يكون مسلكا حقيقيا وما لا يصلح لذلك.

١- النص:

هو أهم المسالك؛ لأنه بيان الشارع نفسه لعلة الحكم. عرفه الآمدي بقوله: "هو أن يذكر دليل من الكتاب أو السنة على التعليل بالوصف بلفظ موضوع له في اللغة، من غير احتياج فيه إلى نظر واستدلال."[1]

ويدخل في النص ما يكون ظاهرا في الدلالة على التعليل، سواء كانت دلالة قاطعة أو ظنية.

القسم الأول: ما يدل على العلية دلالة قاطعة: وذلك كأن يقال: لعلة كذا، أو لسبب كذا، أو لأجل كذا، أو كي. وما ورد منه في القرآن الكريم والسنة النبوية هو: "كيْ"، و"من أجل".

ومن أمثلة (كي): قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْا۟ مِنْهُنَّ وَطَرًا ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا ﴾ [الأحزاب: ٣٧]،

(١) الآمدي، الإحكام، ج٣، ص٢٧٧.

وقوله تعالى: ﴿ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ ﴾ [الحشر: ٧]، وما ورد في سورة (الحديد: ٢٣)، وسورة (النحل: ٧٠).

ومن أمثلة (من أجل): قوله ﷺ فيما أخرجه البخاري عن سهل بن سعد قال: "اطلع رجل من جُحْر في حُجَرِ النبي ومع النبي مِدْرى يحك به رأسه، فقال: لو أعلمُ أنك تنظر لطعنت به في عينك، إنما جعل الاستئذان من أجل البصر."[١] ومنها: قوله ﷺ في حديث الدافة التي دفت على المدينة في عيد الأضحى: "إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت، فكلوا وادخروا وتصدقوا."[٢]

القسم الثاني: ما يدل على العلية دلالة ظاهرة، وقد اختلف في عددها، فجعلها الإسنوي ثلاثة: أولها: "اللام" ومثلوا له بقوله تعالى: ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ ﴾ [الإسراء: ٧٨]. وهذا المثال في صحته نظر؛ لأن التعليل فيه غير ظاهر، بل هو لتحديد وقت الصلاة. والثاني: "إنَّ" ومثلوا له بقوله ﷺ في المُحْرِم الذي وقصته ناقته: "... ولا تغطوا وجهه فإنه يُبعث يُلبِّي،"[٣] وقوله ﷺ في طهارة سؤر القطة: "إنها ليست بنجس، إنما هي من الطوافين عليكم أو الطوافات".[٤] والثالث: "الباء" ومثلوا له بقوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۖ وَمَن يُشَاقِّ اللَّهَ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ [الحشر: ٤].

وجعلها الآمدي خمسة: هي اللام، والكاف، ومِنْ، وإنَّ، والباء.[٥] وزاد البعض حروفا أخرى.[٦]

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الاستئذان، باب الاستئذان من أجل البصر.

(٢) صحيح مسلم، كتاب الأضاحي، باب بَيَانِ مَا كَانَ مِنَ النَّهْيِ عَنْ أَكْلِ لُحُومِ الْأَضَاحِيِّ بَعْدَ ثَلَاثٍ فِي أَوَّلِ الْإِسْلَامِ، وَبَيَانِ نَسْخِهِ وَإِبَاحَتِهِ إِلَى مَتَى شَاءَ.

(٣) صحيح مسلم، كتاب الحج، باب (١٤).

(٤) موطأ مالك، كتاب وقوت الصلاة، باب الطهور للوضوء.

(٥) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٣، ص٢٧٨.

(٦) انظر: عبد الحكيم السعدي، مباحث العلة في القياس، ص٣٥٠-٣٦٤.

والخلاصة أنها مُخْتَلَفٌ في ضبطها، والأولى أن يُقال إن كل ما رُتِّب على حرف من الحروف التي تفيد التعليل وحفت به القرائن التي تدل على التعليل كان ظاهرا في التعليل.

٢- الإيماء والتنبيه:

قال الشوكاني في تعريفه: "وضابطه الاقتران بوصف لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيدا، فيُحمل على التعليل دفعا للاستبعاد."[١]

وقد جعله الرازي والبيضاوي خمسة أنواع، وجعله الآمدي ستة، وأوصله الشوكاني إلى تسعة، وبعض ما ذكروه راجع للقسمة العقلية ولذلك لم يظفروا له بأمثلة. كما أنك تجد شيئا من التداخل بين ما يذكر ضمن النص غير القاطع وما يذكر ضمن الإيماء والتنبيه.

والأنسب في تعريف الإيماء والتنبيه ما ذكره محب الله بن عبد الشكور بأنه ما يدلّ على عليَّة الوصف بقرينة من القرائن؛ لأن الإيماء نوع من التنبيه والإشارة إلى كون معنًى من المعاني أو حِكْمَة من الحِكَم هي علَّة تشريع حُكْم من الأحكام، وأداةُ التنبيه في ذلك هي قرينةٌ من القرائن.

ومن الأنواع التي ذكروها للإيماء والتنبيه ما يأتي:[٢]

أولاً: تعليق الحكم على العلة بالفاء، وهو على وجهين: أحدهما: أن تدخل الفاء على العلة ويكون الحكم متقدما، كقوله ﷺ في الـمُحْرِم الذي وَقَصَتْهُ ناقته: "لا تغطوا وجهه فإنه يُبْعَثُ يُلبِّي."[٣] ففيه تنبيه على أن علة عدم تغطية وجهه عند

(١) الشوكاني، إرشاد الفحول، ج٢، ص٦١٨.

(٢) الشوكاني، إرشاد الفحول، ج٢، ص٦١٨ وما بعدها.

(٣) صحيح مسلم، كتاب الحج، باب (١٤).

تكفينه أنه يبعث يوم القيامة ملبياً. والثاني: أن تدخل الفاء على الحكم وتكون العلة متقدمة، مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] ففيه تنبيه على أن علة القطع هي السرقة.

ثانياً: أن يحكم الشارع على شخص بحكم عقب علمه بصفة صدرت منه، فإنه يدل على كون ما حدث علة لذلك الحكم. ومثاله قوله ﷺ لمن جامع زوجته في نهار رمضان: "فأَعْتِقْ رَقَبة"،[١] فإن فيه تنبيها على أن الجماع في نهار رمضان هو علة وجوب الكفارة.

ثالثاً: أن يذكر الشارع عقب الكلام أو في سياقه شيئاً، لو لم يعلل به الحكم المذكور لم ينتظم الكلام، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٩﴾ [الجمعة: ٩] ، فذكر النهي عن البيع في سياق بيان أحكام صلاة الجمعة يدل على أن علة النهي هي كونه مانعا من الصلاة أو شاغلاً عن المشي إليها، وإلا لكان ذكره لغير فائدة. وعبَّر الرازي والآمدي عن هذا النوع بالنهي عن فعل يكون مانعا لما تقدم وجوبه علينا، فإنه تعالى لما أوجب السعي إلى الصلاة ونهى عن البيع علمنا أن علة النهي عن البيع هي تفويت الواجب.[٢]

رابعاً: ترتيب الحكم على الوصف بصيغة الشرط والجزاء، كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ۝٩٣﴾ [النساء: ٩٣].

خامساً: تعليل عدم الحكم بوجود المانع منه، كقوله تعالى: ﴿۞وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْاْ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَآءُ إِنَّهُۥ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرٌۢ بَصِيرٌ ۝٢٧﴾ [الشورى: ٢٧].

---

(١) صحيح البخاري، كتاب النفقات، باب (١٣).

(٢) الرازي، المحصول، ج٥، ص١٥٤-١٥٥؛ الآمدي، الإحكام، ج٣، ص٢٨٥.

٣- الإجماع:

عرفه الآمدي بأنه: أن يُذكر ما يدل على إجماع الأمة في عصر من الأعصار على كون الوصف الجامع علة لحكم الأصل، إما قطعا أو ظنا. وإضافة قيد (أو ظنا) على رأي من لا يشترط في ثبوت الإجماع أن يكون منقولا بالتواتر، أما من يشترط في ثبوته أن يكون منقولا بالتواتر فيسقط هذا القيد. ويمثل الأصوليون عادة لهذا المسلك بأنه ثبت الإجماع على أن علة الولاية على الصغير في ماله هي الصِّغر، فيقاس على الولاية المالية الولاية الإجبارية في الزواج. وهو تمثيل فيه نظر؛ لأن كون الصِّغر هو علة الولاية على مال الصغير ثابت بالنص الشرعي، والإجماع على ذلك مجرد اتفاق على أن تلك هي العلة. فالعلة في هذه الولاية كانت معروفة بالنص الشرعي قبل حصول الإجماع، أما الإجماع فهو أمر حصل لعدم وجود أي احتمال لعلة أخرى. وبذلك يتبين أن الإجماع في الحقيقة ليس مسلكا مستقلا للكشف عن العلة، وإنما هو أداة مؤكدة للعلة تجعل ثبوت عليتها قطعيا إذا كان التعرف عليها من خلال دليل ظني. وبيان ذلك أن المجتهدين لا يستيقظون من النوم فيجدون في أنفسهم جميعا علة واحدة لحكم من الأحكام فيصرحون بها ويحصل بذلك الإجماع، بل لابد أن يكون كل مجتهد قد نظر في النصوص والقرائن للتعرف على علَّة حُكم من الأحكام، وإذا اتفقوا على علة واحدة حصل بذلك الإجماع. ولا يكون هذا عادة إلا فيما ثبتت عليته بالنص الصريح أو بالإيماء والتنبيه.

وقد ضعَّف الباقلاني مسلك الإجماع من طريق آخر، وهو أن القائسين بعض الأمة وليسوا كلها، فلا ينعقد باتفاقهم إجماع، وتعقَّب الجويني كلامه بأن المانعين للقياس ليسوا من علماء الأمة، ولا ينتقض الإجماع بخلافهم، وردّ الشوكاني كلام الجويني بأنه من التعصب الباطل.[١]

---

(١) الشوكاني، إرشاد الفحول، ج٢، ص٦١٤.

ويرى بعض الأصوليين تقديم مسلك الإجماع على مسلك النص في إثبات العلة على اعتبار أنه أرجح من ظواهر النصوص؛ لأنه لا يتطرق إليه احتمال النسخ![1] وهو كلام فيه نظر؛ لأن المثال الذي يذكرونه للعلة المجمع عليها هو مثال لعلة منصوص عليها، فيكون مضمون ذلك الإجماع هو ذات مضمون النصوص، ويكون حاصل القول بتقديم الإجماع على النص لا معنى له. فالإجماع على علة الولاية على مال الصغير مضمونه هو ذاته مضمون الآيات التي نصت على ذلك فكيف يصح القول بأن الإجماع مقدم على النص؟ والتقديم والتأخير يقتضي أن يكون مضمون المقدَّم مغايرا لمضمون المقدَّم عليه، وإلا فلا معنى لأن تقول إن الشخص مُقَدَّم على نفسه! وبهذا يتبين أن مقولة تقديم الإجماع على النص مدخولة، ولا تكون صحيحة إلا إذا ثبت وجود علة مستنبطة مجمع عليها، وهو أمر يبعد حصولُه بسبب الخلاف الكبير في العلل المستنبطة.

٤- الشبه:

وهو ما أُلحِق فيه الفرع بالأصل لجامع يُشبهه فيه. وقد اختلف الأصوليون في تعريفه وبيان حقيقته على أقوال، تفصيلها في الحديث عن قياس الشبه. وسنورد هنا بعضا منها فقط مما يكفي لبيان علاقة الشبه بمسالك العلة. قيل في تعريفه: "هو تردد فرع بين أصلين شَبَهُه بأحدهما في الأوصاف أكثر."[2] وقيل: "هو الجمع بين الأصل والفرع بما لا يناسب الحكم بذاته، لكنه يستلزم ما يناسب الحكم."[3] وقيل: "الوصف الذي لا تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام، ولكن أُلِفَ من الشرع الالتفات إليه في بعض الأحكام، فهو دون المناسب، وفوق الطردي، ولأجل

---

(١) الشوكاني، إرشاد الفحول، ج٢، ص٦١٣.

(٢) ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ج٤، ص٨٥.

(٣) الإسنوي، نهاية السول، ج٣، ص٨٦؛ الرازي، المحصول، ج٥، ص٢٠١.

شبهه بكل منهما سمي الشبه."(١)

التعريفان الأول والثاني يمثلان الاتجاه الغالب في تعريف الشبه، حيث يقسم الكثير من الأصوليين القياس إلى قياس علة وقياس شبه. ويتبين من خلال هذه التعريفات أن الشبه نوع من أنواع القياس؛ إذ هو يدور حول إلحاق فرع بأصل بناء على الشبه دون تحديد العلة الجامعة. وبهذا يكون الشبه نوعا من أنواع القياس وليس طريقا من طرق معرفة العلة.

أما التعريف الثالث الذي يجعل الشبه وصفا أدنى من الوصف المناسب وأقل من الوصف الطردي، فإننا حتى إذا سلمنا بصحته فإنه يكون مجرد بيان لمرتبة الوصف الشبهي وليس بيانا للمسلك الذي يعرف به ذلك الوصف. التعريف يتحدث عن وصف تم تحديده، ولكنه بعد النظر فيه تبين أنه لم تتوفر فيه شروط المناسبة وليس طرديا محضا، بل أُلِفَ من الشرع الالتفات إليه في بعض الأحيان. والسؤال: كيف تم تحديد ذلك الوصف؟ فإن أجابوا عن هذا السؤال ببيان الطريق الذي تم به تحديد ذلك الوصف، قلنا: ذاك هو مسلك الكشف عن هذا الوصف، وليس كونه شبها بين المناسب والطردي هو مسلك الكشف عنه. والسؤال الآخر: كيف عرفتم أن الشارع التفت إليه في بعض الأحيان؟ فإذا بيَّنوا طريق ذلك، قلنا لهم: ما دلَّكم على التفات الشارع إليه هو الطريق الذي دلَّكم على كونه وصفا. وبهذا يتبين أن الشبه لا يصلح أن يكون مسلكا للكشف عن العلة سواء على مذهب من يجعل الشبه نوعا من القياس لا يقوم على إبداء العلة، أم من يجعل الشبه وصفا بين المناسب والطردي.

٥- الدوران:

ويسمى أيضاً الطرد والعكس. وهو عبارة عن وجود الحكم بوجود الوصف،

---

(١) الإسنوي، نهاية السول، ج٣، ص٨٥.

وانعدامه بانعدامه.[1]

وقد اختلف الأصوليون في عدِّه طريقاً صحيحاً لإثبات العلل الشرعية. استدل المثبتون والنافون بأدلة كثيرة لا حاجة للتطويل بذكرها، وخلاصتها أن الذين رفضوا الاحتجاج بهذا المسلك استدلوا بأن هذا يصلح في العلل العقلية، ولكنه لا يصلح في العلل الشرعية؛ لأننا رأينا الدوران يتوفر في كثير من العلل المتفق على فسادها، فدل ذلك على أنه مسلك فاسد. أما الذين احتجوا بهذا المسلك فاستدلوا بأن من طبيعة العلة -سواء قلنا بكونها علامة على الحكم أم قلنا بكونها موجبا له- أن يوجد الحكم بوجودها وينعدم بانعدامها، وإلا لم يكن لها تأثير في الحكم.

وقد نقل الجصاص الحنفي عن شيخه أبي الحسن الكرخي أنه كان يأبى أن يكون هذا دليلا في علل الشرع؛ لأن المختلفين في علة ربا الفضل يمكن كل واحد منهم أن يستدل على صحة علته بوجود الحكم بوجَودها وارتفاعه بارتفاعها، مع الاتفاق على أنه ليست جميع تلك العلل صحيحة، بل المفترض أن الصحيحة واحدة منها فقط. وضرب الجصاص لذلك مثلا آخر وهو أنه يمكن لقائل أن يقول إن وجود الشدة في الخمر هو علة تكفير مستحلّ شربها، وهذه العلة يتوفر فيها الدوران، وذلك لأن العصير لما لم يكن فيه شدة، لم يكفَّر مستحلُّه، ثم لما حدثت فيه الشدة صار خمرا وأصبح مستحلُّه كافرا، فإذا زالت الشدة وانقلب الخمر خَلاًّ زال الحكم بتكفير مستحلِّه، فكان حكم تكفير المستحلّ دائرا مع الشدة -موجودا بوجودها ومعدوما بعدمها- مع اتفاق الجميع على أن الشدة ليست علة لتكفير المستحلّ، وإنما علة التكفير هي استحلال محرَّم ثبتت حرمته قطعا بالقرآن الكريم والسنة النبوية.[2] ثم ضرب الجصاص بعد ذلك أمثلة لعلل يرى أنها صحيحة توفر فيها شرط الدوران، ثم خلص إلى القول: "وليس يمتنع عندي أن يكون مثله دليلاً

(١) الآمدي، الإحكام، ج٣، ص٣٣٠-٣٣٣؛ الإسنوي، نهاية السول، ج٣، ص٩١-٩٤.
(٢) الجصاص، الفصول في الأصول، ج٤، ص١٦٠-١٦١.

على صحة علل الشرع، وإن كان قد يوجد مثله في حال غير موجب لكون المعنى علة... وقد كنت أرى أبا الحسن يستعمله في أكثر المواضع."(١)

والصواب أنه لما كان الدوران يحصل مع العلل الصحيحة كما يحصل مع العلل الفاسدة، وأن الذين اعتبروه احتجوا بوقوعه في العلل الصحيحة، والذين رفضوه احتجوا بأنه كثيرا ما يقع مع العلل المتفق على فسادها، كان التحقيق أن يُقال إن الدوران أمارة على احتمال كون الوصف الذي توفّر فيه الطرد والعكس علة صحيحة، ولكن لا يُحكَم بكونها علة بمجرد ذلك الدوران بل يسبرها المجتهد ويتأمل في مناسبتها للحكم وفيما يشهد لها من شواهد الشرع، فإن تبيَّن مناسبتُها للحكم كان مجموع الدوران والمناسبة دليلا قويا على كونها علة صحيحة.

٦- الطرد:

ذهب البعض إلى أن اَطراد العلة وجريانها مع ما ينسب إليها من حكم دليل على صحتها. وذهب المحققون من الأصوليين إلى أن ذلك لا يكفي وحده للدلالة على صحة العلة؛ لأن هذا الطرد يحصل مع الأوصاف التي تصلح للعلية ومع تلك التي لا تصلح للتعليل باتفاق، فلما كان الأمر كذلك احتاج إثبات علية الوصف إلى إظهار التأثير أو المناسبة. وقد رد الغزالي على من يقول: "ثبوت حكمها معها واقترانه بها دليل على كونها علة" بقوله: "قلنا غلطتم في قولكم ثبوت حكمها؛ لأن هذه إضافة للحكم لا تثبت إلا بعد قيام الدليل على كونها علة، فإذا لم يثبت لم يكن حكمها، بل بحال غلبة الظن عليه كان حكم علته واقترن بها، والاقتران لا يدل على الإضافة، فقد يلزم الخمر لون وطعم يقترن به التحريم ويطرد وينعكس، والعلة الشدة."(٢)

(١) الجصاص، الفصول في الأصول، ج٤، ١٦٢.

(٢) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص١٤٠..

٧- السبر والتقسيم:

السبر معناه الاختبار، والتقسيم هو استقراء ما يحتمل أن يكون علة لشرع الحكم. والتقسيم سابق للسبر. وسمي بهذه التسمية لأن المستنبط يستقرئ بداية الأوصاف التي تحتمل العلية، ثم يختبر كل واحد منها ليرى هل يصلح للعلية أم لا؟ وهو على نوعين:

أحدهما: التقسيم الحاصر: وهو الذي يكون دائرا بين النفي والإثبات، مثل قول الشافعي في ولاية الإجبار على النكاح: إما أن لا تكون معللة أصلا، وإما أن تكون معللة. وعلى تقدير تعليلها: إما أن تكون معللة بالبكارة أو بالصغر، وتعليلها بالصغر باطل، فيتعين تعليلها بالبكارة.[1]

الثاني: التقسيم المنتشر: وهو التقسيم الذي لا يكون دائرا بين النفي والإثبات، مثل قول القائل: حُرمة الربا إما أن تكون معللة بالطعم، أو الكيل، أو القوت، أو المال. والكل باطل إلا الطعم، فيتعيَّن التعليل به.[2]

والتأمل فيما ذكروه في السبر والتقسيم يبين أنه ليس مسلكا مستقلا من مسالك الكشف عن العلة، بل هو وسيلة من الوسائل المتبعة للتحقق من علية الوصف بناء على مسلك من المسالك الحقيقية، وهي: النص، والإيماء والتنبيه، والمناسبة. فالجزء المتعلق بالتقسيم هو مجرد استقراء للأوصاف التي يتصف بها الأصل ويمكن أن تكون علة للحكم. وبعد هذا التجميع يأتي الجزء المتعلق بالسبر، حيث يبدأ المجتهد في اختبار تلك الأوصاف هل يصح التعليل بها أم لا، ويكون في ذلك السبر مهتديا بالنصوص الشرعية والمناسبة العقلية، حيث يُلغي منها ما ألغاه الشارع، ويستبعد ما عُهِدَ من الشارع استبعادُه، ويستثني ما تنتفي فيه المناسبة

(١) الإسنوي، نهاية السول، ج٣، ص٩٦.

(٢) الرازي، المحصول، ج٥، ص٢١٧.

انتفاء ظاهرا، ليستقرّ في الأخير على الوصف الذي أشار إليه الشارع أو عُهِدَ منه اعتبارُه في نوع ذلك الحكم أو جنسه. وبذلك يتبيّن أن الأداة التي يستخدمها المجتهد في التعرُّف على العلة أثناء السبر والتقسيم هي النص أو الإيماء والتنبيه أو المناسبة، وما السبر والتقسيم إلا طريقة لإعمال تلك الكواشف.

٨- المناسبة:

ويُعَبَّر عنها أحيانا بالإخالة، وبالمصلحة، وبرعاية المقاصد. وقد عرفوا المناسب بتعريفات كثيرة أهمها أنه: "الوصف الذي يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا من جلب مصلحة أو دفع مفسدة."[١] وعرّفه الغزالي بأنه: "ما كان على منهاج المصالح، بحيث إذا أُضِيف الحكم إليه انتظم"،[٢] أي الموافق للمقاصد العامة للشريعة.

والمناسبة قائمة على الاستنباط العقلي المهتدي بالشرع، حيث يستنبط المجتهد بالعقل وصفا يصلح أن يكون علة مهتديا في ذلك بما هو معهود في نصوص الشريعة ومقاصدها العامة. فمثلا الإسكار مناسب ليكون علة تحريم الخمر؛ لأنه ينتج عنه ذهاب العقل، فيسيء الإنسان في عباداته ومعاملاته الدنيوية، وينتج عن ذلك فساد في عبادته وإيذاء للناس وإفساد لعلاقة الأخوة. وقد دلّ الشرع على هذا في نصوص تحريم الخمر، فقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ ﴾ [النساء: ٤٣]، وقال تعالى: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ فِي ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِ وَيَصُدَّكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ ۝٩١ ﴾ [المائدة: ٩١].

والمناسبة التي يُبديها المعلِّل قد تكون ظاهرة يُسلِّم بها المخالف، وقد تكون

---

(١) الإسنوي، نهاية السول، ج٣، ص٧١-٧٢؛ الآمدي، الإحكام، ج٣، ص٢٩٤.

(٢) العزالي، المستصفى، ج٢، ص١٣٥.

خفية ومحلّ اختلاف بين العلماء. والأصل في المجتهد أنه لا يبني حكمه على معنًى إلا بعد تقليب وجوه النظر فيه مليًّا، وحصول غلبة الظنّ بأنه معنًى مناسب للحكم. أما ما يذكره الجدليون في كتبهم من استدلالات طردية مع ادعاء المناسبة لها نصرة للمذهب ونقضا للمذهب المخالف، فهي مما لا ينبغي الخوض فيه؛ لأن هذا الأمر دين، وليس مجرد جدل بغرض الانتصار للمذهب.

ويورد المتأخرون من الأصوليون -بداية من الغزالي- عند ذكر المناسبة تقسيمات للمناسب. وهي لسيت من صميم مسلك المناسبة في الكشف عن العلة، بل من باب الاستطراد، ولذلك فإنه لا حاجة إلى ذكرها هنا، والأولى ذكرها في موضع آخر يناسبها.

ثالثًا: شروط العلة:

١- أن تكون العلة متعدية، بحيث يمكن وجودها في الفرع على صورة لا تقلّ عما هو موجود في الأصل. وهذا شرط صحة استخدامها في قياس العلة، وهو شرط متفَّق عليه بين القائلين بالقياس، لأنه لا يمكن القياس بدون ذلك.

ومن الموضوعات التي يناقشها الأصوليون في هذا الباب مسألة التعليل بالعلة القاصرة، ويعبر عنها البعض بالعلة الواقفة، أي القاصرة أو الواقفة في التعليل على الأصل دون أن تتعدى إلى غيره. وهي مسألة لا تكاد تكون لها آثار عملية، ولكن نذكرها حتى يكون القارئ على بيّنة من حقيقة الاختلاف فيها عند الاطلاع عليها في كتب الأصول.

تذكر كتب الأصول أن الحنفية يقولون بعدم صحة التعليل بالعلة القاصرة، في حين يرى جمهور الأصوليين صحة التعليل بها.

وقبل الخوض في استدلالات الطرفين، ينبغي أن نذكر أن الطرفين متفقان على عدم استخدام العلة القاصرة في القياس، ولكن محل الخلاف في مجرد التعرض

لذكرها في البحث الفقهي والأصولي ونسبة حكم الأصل إليها.

يرى الحنفية أن الهدف من البحث عن العلة وإبرازها مقصور على القياس، فالحاجة قائمة لإظهار العلة المتعدية لصحة استعمالها في القياس، أما ما لم تظهر له علة متعدية من الأحكام فلا حاجة للخوض في بيان علته القاصرة. يقول الجصاص الحنفي: "العلل إنما تُستخرج لإيجاب الأحكام بها، والمنصوص عليه مُسْتَغْنٍ بدخوله تحت النص عن استخراج علة لإيجابه، فلا معنى لاستخراجها له، ولا فائدة فيه."[1] وهو بذلك يرى أن الاجتهاد في استخراج العلل إنما يكون للحوادث التي تحتاج إلى الاجتهاد لمعرفة حكمها، ويذهب إلى أن العلة لا تُسمَّى علة إلا إذا كانت صالحة للقياس بها على المنصوص، وكل علة لا يقع بها قياس فليست بعلة.[2] وقد نص الجصاص على أن سبب اعتراضه على التعليل بالعلة القاصرة هو أن المخالفين من الشافعية يعترضون على بعض الأقيسة عند الحنفية بأن العلة التي بنوا عليها قياسهم مُعَارَضَةٌ بَعلة أخرى في الأصل توجب الحكم نفسه، ومع ذلك هي غير متعدية إلى فرع.[3]

يتبيّن من كلام الجصاص أن النزاع في صحة التعليل بالعلة القاصرة له علاقة بالجدل في المسائل الفقهية، وسعيا إلى قطع الاعتراضات التي يوردها بعض فقهاء الشافعية بالعلة القاصرة على بعض العلل عند الحنفية، ذهب الحنفية إلى القول بفساد التعليل بالعلة القاصرة من الأساس.

أما الذين يقولون بصحة التعليل بالعلة القاصرة، فمرادهم أنه يصح البحث عن علل الأحكام والتنصيص عليها سواء كانت تلك العلل متعدية أم قاصرة؛ لأن معرفة كون العلة متعدية فرعٌ عن معرفة العلة في الأصل وتابع لها. فالفقيه يبحث

---

(١) الجصاص، الفصول في الأصول، ج٤، ص١٣٩.
(٢) الجصاص، الفصول في الأصول، ج٤، ص١٣٩-١٤٠.
(٣) الجصاص، الفصول في الأصول، ج٤، ص١٤٣.

أولا عن العلة، فإذا تبينت له، نظر بعد ذلك هل هي متعدية إلى الفرع فيتخذها أساسا للقياس، أم هي قاصرة على الأصل فيحجم عن القياس عليها؟ وإذا تبين أنها قاصرة فإن ذلك القصور لا يعود عليها بالبطلان، ولكن غاية الأمر أنه يمنع من استعمالها للقياس.(١)

ونظراً لكون العلة القاصرة لا تفيد في القياس، فإن بعض القائلين بصحة إضافة الحكم إليها يرون الاقتصار في إظهار العلة القاصرة على ما كان منها منصوصاً.(٢) وكأنهم يرون أن التعليل بالعلة القاصرة إذا كانت منصوصة هو مجرد إظهارٍ لما هو معلوم بنص الشارع، أما غير المنصوصة فإنه لما كانت لا حاجة إليها في القياس، لم يكن هناك داع للاجتهاد في البحث عنها؛ لأن ذلك إهدار للجهد في ما لا حاجة إليه.

أما عن فوائد نسَبة الحكم في الأصل إلى العلة القاصرة فيذكرون منها ثلاثة فوائد: الأولى: معرفة وجه الحِكْمة من شرع الحُكم والمعنى الذي تتعلق به المصلحة، وهو أمر يبعث في النفس الطمأنينة والقبول. والثانية: عدم استعمالها في القياس بعد أن تبيَّن قصورُها. الثالثة: أنه ربما حدث فرع يوجد فيه ذلك المعنى فيلحق بذلك الأصل بتلك العلة التي كانت تبدو قاصرة.(٣) ومثال هذا الأخير مسألة قياس الأوراق النقدية على الذهب والفضة، حيث أن الفقهاء عللوا حرمة الربا في الذهب والفضة بأنهما أثمان الأشياء، وهي علة قاصرة عليهما. ولكن في زمننا ظهرت الأوراق النقدية التي صارت تُتَّخذ أثمانا للأشياء عوضا عن الذهب والفضة، فأصبح الربا يجري فيها قياساً على الذهب والفضة.

---

(١) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص١٦٥.

(٢) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص١٦٦-١٦٧.

(٣) الشيرازي، التبصرة، ص٤٥٣؛ الباجي، إحكام الفصول، ج٢، ص٦٣٩-٦٤٠.

٢- أن تكون العلة وصفاً مناسباً للحكم. والمناسبة إما أن تظهر بنص من الشارع أو إجماع من العلماء، أو تظهر بالنظر العقلي دون أن يوجد دليل على اعتبارها من نص أو إجماع. وما ثبتت مناسبته بالنص أو الإجماع مراتب، فما كان في أعلاها اصطلح العلماء على تسميته المناسب المؤثر، وما كان دون ذلك اصطلحوا على تسميته المناسب الملائم، وما كان اعتبار الشارع له لم يحصل سوى في حال واحدة اصطلحوا على تسميته المناسب الغريب، وما لم يشهد له نص خاص ولكنه مندرج ضمن قواعد الشريعة ومقاصدها العامة اصطلحوا على تسميته المناسب المرسل.

التعليل بالوصف الطردي :

الوصف الطردي هو الوصف الذي لا مناسبة فيه ولا تأثير ولا شبه.[١]

والوصف الطردي إما أن يكون جزءا من الوصف الذي علل به المستدل أو تكون العلة كلها وصفا طرديا، ولعلماء الجدل كلام في الحال الأولى لا حاجة إلى ذكره هنا لقلة فائدته، ولكن الذي نورده هنا كون الوصف الطردي وحده مستند المعلل.

ذهب جمهور الفقهاء والأصوليين على عدم قبول الوصف الطردي[٢] واشتراط الملاءمة في العلة، ومعنى الملائمة أن تكون موافقة للعلل المنقولة عن رسول الله ﷺ وصحابته، غير نائية عن طُرُقِهم في التعليل، وزاد الحنفية شرط كونها مؤثرة، واكتفى بعض الشافعية بكون الوصف مخيلا، أي مناسبا.[٣]

---

(١) انظر: ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ج٣، ص٢٦١، ابن السبكي، جمع الجوامع، ج٢، ص٣٠٨.

(٢) انظر: السرخسي، أصول السرخسي، ج٢، ص١٧٧، آل تيمية، المسودة، ص٤٢٧، الغزالي، المستصفى، ج٢، ص٣٠٧.

(٣) انظر: السرخسي، أصول السرخسي، ج٢، ص١٧٧.

قال السرخسي في العلل الطردية: "هذا النوع مما لا يخفى فساده على أحد، ولم يُنقل من هذا الجنس شيء عن السلف، وإنما أحدثه بعض الجهال ممن كان بعيدا عن طريق الفقهاء، وأما علل السلف ما كانت تخلو عن الملاءمة أو التأثير".(١)

وقال الغزالي -بعد أن مثَّل للطرد المحض بقول القائل في مسألة إزالة النجاسة بالخل: مائع لا تبنى القناطر على جنسه، فلا تزال النجاسة به كالدهن-: "فهذا طرد لا نقض عليه ولا يستجيز التمسُّك به من آمن بالله واليوم الآخر".(٢)

التعليل بالسبب والتعليل بحكمة السبب:

الحكم الذي يكون له سبب وللسبب حكمة هل يمكن فيه التعليل بحكمة السبب أم لا؟ أو بعبارة أخرى إلى أي شيء يُضاف الحكم إلى السبب أم إلى حكمة السبب؟ ومثال ذلك عقوبة الزاني: سببها الزنا، والحكمة من العقوبة على الزنا هي الزجر عن قضاء الشهوة في الحرام. فهل يقاس اللواط على الزنا؟ فالفقيه الشافعي يمكن أن يقول ثبتت العقوبة في الزنا لعلة كذا، وهذه العلة موجودة في اللواط، فيجعله سببا للعقوبة وإن كان لا يُسمى زنا. أما الدبوسي فإنه يرى أن الحكم يتبع السبب دون حكمة السبب، وإنما الحكمة ثمرة وليست بعلة، فلا يجوز أن يُقال جُعِل القتل سببا للقصاص للزجر والردع، فينبغي أن يجب القصاص على شهود القصاص لمسيس الحاجة إلى الزجر وإن لم يتحقق القتل.

اشتراط الانعكاس في العلل الشرعية:

العكس هو التلازم في النفي، أي كلما انتفت العلة انتفى المعلول.(٣) واشتراط العكس في العلل الشرعية يقوم على أساس أن الحكم ينتفي إذا انتفى دليله (أي

---

(١) السرخسي، أصول السرخسي، ج٢، ص٢٢٨.

(٢) الغزالي، المنخول، ص٣٤٢، ص٤٦٧.

(٣) البناني، حاشية البناني، ج٢، ص٢٥٨.

علته). وقد اختلفت كلمة الأصوليين في اشتراط العكس في العلل الشرعية على مذاهب:

ذهب البعض إلى اشتراط الانعكاس جملة في العلل الشرعية، وقال الجويني عن هذا المذهب: "وهذا مذهب مهجور، وعلى قلة البصيرة محمول، ولست أعدها مقالة معتدا بها."(١)

وذهب آخرون إلى عدم اشتراط العكس في العلل الشرعية، وهو مذهب المعتزلة،(٢) والحنابلة،(٣) واختيار الجويني والرازي.(٤)

وذهب البعض إلى اشتراطه في العلل المستنبطة دون المنصوصة.

وعند النظر في كلام الأصوليين حول هذه المسألة يتبين أن الأمر يتعلق بقضية جواز تعليل الحكم الواحد بأكثر من علة، ولذلكِ فصل الآمدي في المسألة حسب الآتي:

١- إذا كان جنس الحكم المعلل له علة واحدة، وذلك كتعليل جنس وجوب القصاص في النفس بالقتل العمد العدوان، فلا شك في اشتراط العكس فيه، ولزوم انتفائه عند انتفاء علته؛ لأن الحكم لا بد له من دليل، وانتفاء العلة يؤدي إلى عدم وجود الدليل.

٢- إذا كان جنس الحكم المعلل مُعَلَّلاً بِعِلَل، وذلك مثل إباحة الدم بالقتل العمد العدوان، والردة، والزنى في الإحصان، وقطع الطريق، فلا شك أنه لا يشترط العكس، ولا يلزم من انتفاء بعض هذه العلل نفي جنس الحكم؛ لجواز وجود علة أخرى. وإنما

---

(١) الجويني، البرهان، ج٢، ص١٠٢٦.

(٢) انظر: الرازي، المحصول، ج٢-٢، ص٣٥٦، السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، ج٣، ص٧٦.

(٣) انظر: آل تيمية، المسودة، ص٤٢٤، وقد نسبوه إلى جمهور الفقهاء والأصوليين.

(٤) انظر: الجويني، البرهان، ج٢، ص١٠٢٦-١٠٢٧.

يلزم نفيه بتقدير انتفاء جميع العلل.[١] وهذا مذهب الغزالي،[٢] وهو الراجح.

تعليل الحكم بعلتين :

اختلف الأصوليون حول جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين فأكثر وذلك على المذاهب الآتية:

١- نسب صاحب جمع الجوامع إلى الجمهور القول بجواز تعليل الحكم الواحد بعلتين فأكثر مطلقاً،[٣] وهو اختيار ابن الحاجب.[٤] وحجة ذلك أن العلل الشرعية مجرد علامات، ولا مانع من نصب علامات على شيء واحد، وأيضاً وقوعه كما في تعليل نقض الوضوء بالمس، واللمس، والبول، والغائط.

٢- ذهب إمام الحرمين إلى عدم جواز ذلك شرعاً مطلقاً، مع تجويزه عقلاً، والمنع اختيار الآمدي.[٥]

٣- ذهب الرازي وابن فورك[٦] إلى جواز ذلك في العلة المنصوصة دون العلة المستنبطة، وهو قول الغزالي[٧] والبيضاوي.[٨] واستدلوا للمنصوصة بالوقوع، وللمنع في المستنبطة بأن الحكم فيها مستند إلى ما ظن المجتهد أنه علة له، وظن ثبوت الحكم لأجل أحد الوصفين يصرفه عن ثبوته لأجل الوصف الآخر، أو لأجل مجموع الوصفين.[٩]

---

(١) انظر: الآمدي، الإحكام، ج٣، ص٣٣٩.

(٢) انظر: الغزالي، المستصفى، ج٢، ص٣٤٤.

(٣) انظر: السبكي، جمع الجوامع، ج٢، ص٢٤٥، السبكي، الإبهاج، ج٣، ص٧٥-٧٦.

(٤) انظر: الإيجي، شرح مختصر المنتهى، ج٢، ص٣٧٣-٣٧٤.

(٥) انظر: الآمدي، الإحكام، ج٣، ص٣٤٤ وما بعدها.

(٦) انظر: السبكي، جمع الجوامع، ج٢، ص٢٣٥.

(٧) انظر: الغزالي، المستصفى، ج٢، ص٣٤٢-٣٤٤.

(٨) انظر: الإسنوي، نهاية السول، ج٣، ص١٢٢-١٢٣، السبكي، الإبهاج، ج٣، ص٧٥-٧٦.

(٩) انظر: الإسنوي، نهاية السول، ج٣، ص١٢٢-١٢٣، السبكي، الإبهاج، ج٣، ص٧٥-٧٦.

جاء في المسودة لآل تيمية: "والخلاف في ذلك لفظي قريب، فإن أحداً لا يمنع قيام وصفين كل منهما لو انفرد لاستقل بالحكم، لكن نقول: هل الحكم مضاف إليهما، أم إلى كل منهما، أو في المحل حكمان؟"[1]

تحرير المسألة أنه إذا كان لا أحد من العلل المدَّعاة يستقل بإثبات الحكم، فإن الأمر يؤول إلى أن تلك العلل المدَّعاة هي في الحقيقة أجزاء علة واحدة، ويكون الحكم ثابتا بعلة واحدة.

أما إذا قيل إن كل واحدة من العلل تستقبل بإثبات الحكم، فإنه يُنظر:

إذا كانت الأحكام الثابتة بتلك العلل هي أحكام مختلفة، وليست حكما واحدا، فهذا لا يدخل أصلاً تحت مسألة تعليل الحكم بعلتين، هذا فضلا عن الشك في وجوده أصلا.

أما إذا كان الحكم واحدا، مثل قولهم في تعليل نقض الوضوء بالمس، واللمس، والبول، والغائط، فهذا في الحقيقة تصوير خاطئ للمسألة؛ لأن هذه النواقض لا تنقض الوضوء في وقت واحد، وإنما يكون الناقض ما حصل منها أولا، أما النواقض التي تحصل بعد ذلك فهي ليست نواقض؛ لأنها لم ترد على حالة وضوء، بل جاءت بعد ان انتقض وضوء الشخص، ولذلك فهي لا تعد علة لنقض الوضوء في تلك الحال.

خلاصة:

بدأ القياس في الصدر الأول بمعناه العام، الذي يعني الجمع بين المتماثلين وردّ غير المنصوص عليه إلى المنصوص عليه، ولذلك كانوا يستدلون على مشروعيته بمشروعية الاجتهاد بالرأي، وسوى الشافعي بينه وبين الاجتهاد. ثم تطور بعد ذلك

---

(١) آل تيمية، المسودة، ص٤١٧.

إلى معناه الخاص الذي استقرّ عليه المتأخرون من الأصوليين، وهو الجمع بين أصل وفرع بعلة مشتركة.

وقد اشتد النزاع في القياس، فوجد في طرف القائلين بمشروعيته من ذهب إلى إخراج النافين للقياس من دائرة علماء الشرع، وفي المقابل نجد ابن حزم الظاهري يصف القائلين بتعليل الأحكام والقياس بالتخليط والتناقض، والافتراء على الشارع الحكيم، وتعدي حدود الله تعالى.

وعند التدقيق في حقيقة القياس والخلاف الحاد بين المثبتين له والنافين له، نجد مبالغة من الطرفين، فالقائلون بالقياس توسعوا فيه، وأدخلوا فيه كثيرا مما يمكن أخذه من عموم النصوص الشرعية، وبالغ بعضهم في الجري وراء الأقيسة والإعراض عن النصوص الشرعية. وفي المقابل تطرف النافون للقياس في رفضه بحجة دلالته الظنية، مع أنهم في الواقع يأخذون بالظنون، سواء أقروا بذلك أم جحدوه. وعند النظر في الخلاف الواقع بينهم نجد بعضا منه خلاف حقيقي، والبعض الآخر خلاف في التسمية، حيث يسميه القائلون بالقياس قياسا، ويسميه الرافضون للقياس بأسماء أخرى، ولكن المضمون واحد.

وقد تضخم باب القياس في كتب أصول الفقه، وكثرت مباحثه، والواقع أن ذلك لا يرجع إلى علوّ مكانته في إثبات الأحكام الشرعية بقدر ما هو نتيجة لما حفّ به من خلافات واسعة، سواء بين الجمهور القائلين بالقياس وبين الظاهرية النافين له، أو بين الجمهور أنفسهم في شروط صحة القياس وفي تفاصيل الأقيسة، فذاك هو الذي جعل النقاش حوله يحتدم والكلام فيه يطول، وأكثر مباحثه نشأت وتوسّعت في خضّم الجدل بين المذاهب الفقهية حول تصحيح الأقيسة وتزييفها، وهي مباحث تشغل المتعلم كثيرا، ولا تعود عليه بفائدة ذات بال!

الخاتمة

ما تقدم عرضه هو نماذج تطبيقية للمنهج الذي أراه مناسبا لدراسة موضوعات علم أصول الفقه وإعادة صياغته، وهو المنهج نفسه الذي أدعو إلى اعتماده في الدراسات الإسلامية بجميع فروعها من أجل تحرير مسائلها، وإعادة صياغتها بطريقة منهجية.

إنه منهج يتجاوز القوالب النمطيَّة التي طبعت الدراسات الأصولية بعد القرن الخامس الهجري، وتعمَّقت في قرون الجمود العلمي والانحطاط الحضاري. ويقتضي تجاوز تلك القوالب النمطية الغوص في أعماق المسائل الشرعية، وتقليب وجوه النظر فيها دون تحيُّز مذهبي، ودون الوقوع في ترديد المقولات الشائعة من غير تمحيص وتحقيق.

لا شك أن هذا العمل يحتاج إلى جهد كبير وبحث طويل من أجل إدراك حقائق المسائل، ولا بد فيه من الرجوع إلى المصادر الأصلية لمعرفة أصول تلك المسائل، كما أنه ينبغي النظر نظرة تمحيص ونقد لجميع الأقوال في ضوء النصوص الشرعية الثابتة، بعد التحقُّق من صحة الروايات التي يستدل بها أصحاب الآراء المختلفة. وهو عمل يحتاج إلى صبر ودقة في الصياغة والتحرير بطريقة منهجية وأسلوب أكاديمي سلس.

وهو منهج يتجاوز المسائل التي لا ينبني عليها عمل، ويكون الاشتغال بها تضييعا لوقت المتعلِّم والباحث، وكذلك استبعاد المسائل الدخيلة التي هي ليست من صلب العلم، وإن كانت لها فائدة في علمها الخاص بها؛ لأن المنهجية العلمية تقتضي بحث كل مسألة ضمن علمها الخاص بها، إلا ما كانت الحاجة الحقيقية داعية إليه لفهم مسائل علم آخر.

لقد اخترت في هذه المرحلة من البحث دراسة الموضوعات الأصولية ذات الأرضية القلقة، وهي الموضوعات التي كنت أشعر بما فيها من اضطراب وغموض عند دراستها. فمثلا، لم أكن استسيغ ما يرد في كتب الأصول عند الحنفية -عند الحديث عن التفريق بين الفرض والواجب- من الحكم على بعض الشعائر التعبدية -مثل الوتر والعمرة وصدقة الفطر- بكونها واجبا وليس فرضا لأنها ثبتت بطريق ظني، وهو خبر الواحد. وليس الإشكال هنا في الحكم عليها بأنها ليست من الفرائض، ولكن الإشكال في تعليل الحكم بكونها ثابتة بدليل ظني مع أن تلك الشعائر في الحقيقة ثابتة بالتواتر العملي عن الرسول ﷺ، وأجمعت الأمة على ثبوتها من زمن الصحابة رضي الله عنهم، وهما طريقان يفيدان غاية القطع في الثبوت.

وقد طرحتُ هذه القضيةَ للنقاش على موقع الملتقى الفقهي، ودار نقاش حولها مع صديقي الدكتور أيمن صالح حفظه الله.[١] وقد دفعني ذلك النقاش إلى القيام ببحث مُعمَّق ومفصَّل حول حقيقة معيار التفريق بين الفرض والواجب عند الحنفية، تجاوزت فيه ما يتكرر في كتب الأصول قديمها وحديثها، وقمت بتحليل لما ورد في أمهات كتب الحنفية.

وقد توصلت من خلال ذلك البحث إلى أن الظاهر أن أئمة المذهب الحنفي لم يلتزموا في عباراتهم باطراد التفريق بين الفرض والواجب، وإن فرَّقوا بينهما أحيانا، بدليل الروايات المختلفة عنهم. وهم في ذلك مثل غيرهم من العلماء الأوائل الذين لم يكونوا يدقِّقون في هذه الاصطلاحات. وقد يؤدي حملُ عبارات أولئك العلماء على القوالب الاصطلاحية التي ضبطها المتأخرون إلى شيء من التكلُّف أو التعسُّف.

كما تبيَّن من البحث أن وضع معيار للتفريق بين الفرض والواجب هو محاولة اجتهادية من أتباع المذاهب اقتضاها التنظير المذهبي؛ ولذلك رأينا تعدد محاولات

---

(١) انظر المناقشة على هذا الرابط: http://www.feqhweb.com/vb/t14007.html

علماء المذهب الحنفي لوضع ذلك المعيار، وكان أفضلها وأقربها إلى روح المسألة ما ذكره الجصاص، وهو معيار القوة في اللزوم. أما معيار القطع والظن في الثبوت فهو محلّ إشكال، وإن أُخِذ به فإنه يؤول أمره إلى حصر الفرض في ما ثبت وجوبُه صراحة بنص القرآن الكريم، والواجب ما ثبت وجوبُه بالسنة النبوية أو بنص غير صريح من القرآن الكريم.

وفي موضوع المصلحة المرسلة كنت أشعر بالتناقض عندما أقرأ أن المصلحة المرسلة هي ما كان موافقاً لقواعد الشريعة ومبادئها ويحقق المقاصد الشرعية من خلال جلب منفعة أو درء مفسدة، وفي المقابل يقولون إنه يشترط في العمل بها أن تكون ضرورية كلية قطعية! ما دامت تحقق أمراً مشروعاً موافقاً للمقاصد الشرعية فلماذا يُشترط فيها أن تكون ضرورية كلية قطعية؟ ومن المعلوم أن ما كان مشروعاً يجوز تحصيلُه حتى لو كان من التحسينيات! كما أن الحديث عن المصلحة المرسلة من حيث التقسيم والنسبة إلى المذاهب الفقهية لا يخلو من الاضطراب.

هذه الاضطرابات والتناقضات دفعتني إلى البحث المعمَّق في الموضوع، حيث قررت تجاوز ركام الكتابات المكررة حول موضوع المصلحة المرسلة، ورجعت إلى كتب الغزالي -المنخول وشفاء الغليل والمستصفى- أدقق النظر في ما ورد فيها، أحلل وأقارن، وقد تبيَّن لي أن أصول المصلحة المرسلة عند الغزالي تعود إلى مبحث الاستدلال عند الجويني، فرجعت إلى كتاب الجويني أدقق النظر فيه، ثم بعد ذلك نظرت في كتب الأصوليين السابقين والمعاصرين للغزالي. وقد أخذ مني ذلك شهورا طويلة من البحث والتحليل. وكانت المفاجأة أن موضوع المصلحة المرسلة نشأ وتطور في مدرسة الجويني-الغزالي الأصولية، وانتشر بعد الغزالي عند الأصوليين الذين تأثروا بتلك المدرسة. ودخل هذا المصطلح كتابات المالكية بعد عصر الغزالي، عند علمائهم الذين تأثّروا بمدرسة الجويني-الغزالي الأصولية. وما يذكره الكُتّاب -بداية من الجويني إلى العصر الحاضر- حول نسبة هذا المبدأ إلى أئمة المذاهب

الفقهية مجرد إسقاطات للمعنى الذي تواضعوا عليه لهذا المصطلح على اجتهادات أولئك الأئمة.

وبعد تقييم قضية المصلحة المرسلة يتبين أن الخوض فيها أمر نظري ليس له فائدة عملية ذات بال، وأن هذا المبحث يمكن الاستغناء عنه لعدم الحاجة إليه في الاستدلال، والخوض فيه مجرد تطويل لطريق الاستدلال نتج عن تضخيم موضوع القياس والغفلة عن الاستدلال بعمومات القرآن الكريم والسنة النبوية.

أما الفصل المتعلق بالاستقراء فتعود قصته إلى أني نشرت بحثا عن الاستقراء عند الشاطبي ذكرت فيه أن الشاطبي كان هو الرائد في تحرير الاستقراء من مرتبته الدونية في المنطق الأرسطي، والرفع من مكانته، وكان ذلك بربطه بالتواتر المعنوي، ثم استخدامه في إثبات العمومات والقضايا الكلية بدلا من محاولة استخدامه في استنباط الأحكام الجزئية كما كان شائعا عند الأصوليين. وقد اعترض أستاذي الفاضل الدكتور إبراهيم محمد زين -حفظه الله- على هذه الفكرة، حيث كان يرى أن الغزالي هو من فعل ذلك، وأن ما فعله الشاطبي هو مجرد استثمار لفعل الغزالي. وقد كتب في ذلك بحثا ونشره في مجلة إسلامية المعرفة. وقد دفعني ذلك إلى الرجوع إلى كتب الغزالي المنطقية والأصولية، وكتب الأصوليين عموما للتحقق من مكانة الاستقراء عندهم، ومقارنة ذلك بتنظير الشاطبي، ومن بعده ابن عاشور، للاستقراء، وكانت النتيجة هذا البحث الذي أثبت أن الاستقراء منهج أصيل في البحث العلمي عند علماء المسلمين في العلوم الشرعية والكونية. وقد استخدمه المتقدمون من الفقهاء والأصوليين، وكان له السهم الأكبر في صياغة القواعد الأصولية والفقهية، ولكنه من الناحية النظرية لم يجد طريقه مبكرا إلى كتب أصول الفقه، وحتى عندما دخل مباحث الأصول لم يلق العناية المطلوبة في التنظير له. إلى أن جاء الشاطبي -الذي تحرر من قيود وظلال المنطق الأرسطي في بحثه الأصولي- فأعاد التأسيس له بربطه بمفهوم التواتر المعنوي وإخراجه من المضيق الذي وضعه فيه

المنطق الأرسطي، كما وجَّهَ استعماله إلى الجهة التي تليق به، وهي استخدامه في استخراج المبادئ والقواعد العامة والأحكام الكلية، ومنها التعرف على مقاصد الشريعة العامة والخاصة.

أما الاستحسان فهو من أكثر الموضوعات غموضاً واضطراباً في أصول الفقه. هذا ما يشعر به كل دارس لأصول الفقه، حيث يتيه في محاولة استيعابه، ويشعر به كل مدرِّس في ما يواجهه من صعوبة لتفهيم طلابه هذا الموضوع. ولا غرابة في ذلك، فقد اضطرب الأصوليون في تعريفه منذ بداية التنظير الأصولي!

لقد استخدم أبو حنيفة رحمه الله تعبير الاستحسان بمعناه اللغوي العام، وكان يشير به إلى مزيج من الاستثناءات الواردة في نصوص الشرع، وتخصيص العمومات سواء كانت عمومات نصية أم قواعد عامة مستقرأة من آحاد النصوص، والترجيح بين الأقيسة المحتملة من خلال النفاذ إلى أسرارها وخفاياها، وبيان الأوجه الدقيقة والخفية في الاستنباط، ولكن التنظير المذهبي ومحاولة الالتزام بعبارات مؤسس المذهب أديا إلى إعطاء عبارة الاستحسان مدلولاً اصطلاحياً وجعله أصلاً من أصول الاستنباط، وهو الأمر الذي أدى بالقائلين بذلك إلى الوقوع في الاضطراب في تحديد مفهومه، ويظهر ذلك بجلاء في خلافاتهم في تعريفه.

وقد أظهر البحث أن نسبة القول بالاستحسان لفظاً واصطلاحاً إلى مالك لا تصحّ، وأن استخدامه في مذهبه من قبل بعض الأتباع لا يرفعه إلى درجة كونه أصلا من أصول الاستنباط في المذهب، بل هو عند من كان يعبّر به من فقهاء المذهب أقرب ما يكون إلى ما وصفه به ابن رشد بأنه "جمع بين الأدلة المتعارضة"، أو ما وصفه به الشاطبي بأنه نوع من النظر في مآلات الأفعال.

فيما يخص سد الذرائع، كنت أشعر أن البحث فيها ظل يدور في حلقة مفرغة، فأدلة القائلين بسدّ الذرائع في غاية القوة، وأدلة الإمام الشافعي في الحكم بالظاهر

لا تقل قوة! ولم تكن الخلاصة النمطية التي يختم بها الكُتّاب -خاصة المعاصرون- كلامهم عن سد الذرائع بأن الكل يأخذ به، وإن كانوا مختلفين في درجة ذلك الأخذ، وأن الشافعي الذي كان من أوائل المعترضين على الأخذ بسد الذرائع قد أخذ بها في مسألة كذا وكذا! وكنت دائما أتمنى أن أقوم ببحث معمّق للموضوع لعلي أخلص فيه إلى نتيجة مرضيّة!

وبعد زمن يسّر الله تعالى طريق البحث فيه، وبعد تأمل وجدت المخرج من ذلك المأزق الذي كان يتخبط فيه الموضوع، وتبيَّن لي أن أدلة القائلين بسد الذرائع قوية فعلا وسليمة، ولكن يُعْمَل بها في باب الفتوى والإرشاد والسياسة الشرعية، ولا يُعمل بها في باب القضاء. أما أدلة الشافعي فهي أيضا قوية وسليمة، ولكنها تنطبق على الحكم القضائي فقط، ولا يصح العمل بها في الفتوى والإرشاد والسياسة الشرعية. وبهذه النتيجة خرج البحث في سد الذرائع من الاستقطاب الذي كان عليه، وأصبح كلام كل فريق واستدلاله سليما في محله الخاص به.

أما القياس، فقد كانت لي معه تجربة معمَّقة في رسالة الماجستير التي كان موضوعها: طرق إبطال العلة. وقد وقفت أثناء ذلك البحث على تضخُّم المباحث المتعلقة بالقياس وامتلائها بالحشو والاستطراد والافتراضات النظرية التي هي وليدة الجدل الفقهي والأصولي. كما تعرضت لموضوع من موضوعات القياس، وهو مسالك العلة، في رسالة الدكتوراه -مسالك الكشف عن مقاصد الشارع- وقمت بتحريرها. وبعد ذلك قررت البحث في موضوع القياس إجمالا وتحرير مسائله، فجاء هذا البحث لتحرير أهم مسائله، باستثناء قوادح القياس فإني لم أقم بتحريرها بعد، ولعل الله تعالى يُيَسِّرُ ذلك في المستقبل.

من الموضوعات التي يشوبها الاضطراب والحشو، وتحتاج إلى جهد كبير لتحرير مسائلها وتنقيحها، موضوع النسخ. ومن أهم مكامن الاضطراب في موضوع النسخ

عدم التفريق بين النسخ الحقيقي القائم على دليل يشير إليه وبين النسخ الافتراضي القائم على دعاوى التعارض، وهو في الحقيقة من باب التعارض والترجيح وليس من النسخ، ولا تكاد دعاواه تصمد أمام التحقيق. ومنها تكرير اللاحق كلام السابق فيما يتعلق بأنواع النسخ في القرآن الكريم، خاصة نسخ التلاوة، وتكرار الروايات نفسها من عهد أبي عبيد القاسم بن سلام إلى يومنا، دون تمحيص لتلك الروايات ولا تدقيق فيها، حتى شاعت في كتب أصول الفقه وعلوم القرآن والتفسير، وكادت تُصبح من المسلَّمات على الرغم مما فيها من نكارة وغرابة وضعف!

وقد قمت بدراسة مفصَّلة لموضوع النسخ في كتب أصول الفقه، حرَّرت فيها مسائله، واستبعدت منها الحشو، ثم قمت بدراسة مفصَّلة للروايات التي يوردها المؤلفون في باب نسخ التلاوة. وكان القصد أن يكون ذلك البحث فصلا من فصول هذا الكتاب، ولكن لما فرغت منه جاء طويلًا جداً، واستحق أن يكون كتاباً مستقلاً، فتم نشره في كتاب بعنوان: المحرَّر في النسخ في القرآن الكريم.

هذا، وبالله التوفيق والهداية. وإذا مدَّ الله عز وجل في العمر والعافية فسوف أواصل بحث الموضوعات الأصولية الأخرى بالمنهج نفسه، لينتهي الأمر إلى تكوين خلاصات من تلك الدراسات المعمَّقة لتأليف كتاب شامل في أصول الفقه يكون ثمرة هذه الجهود، وإسهاما في مشروع إعادة صياغة هذا العلم.

قائمة المراجع

١. ابن التلمساني، عبد الله بن محمد بن علي، شرح المعالم في أصول الفقه، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض (بيروت: عالم الكتب، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م).

٢. ابن الحاجب، أبو عمرو جمال الدين، مختصر المنتهى الأصولي ومعه شرح العضد، ضبط فادي نصيف وطارق يحيى (بيروت: دار الكتب العلمية (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).

٣. ابن الحاجب، جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر، كتاب منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل (مصر: مطبعة السعادة لصاحبها محمد إسماعيل، ط١، ١٣٢٦هـ).

٤. ابن الحاجب، جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر، مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، تحقيق نذير حمادو (بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م).

٥. ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي، جمع الجوامع، تعليق عبد المنعم خليل إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).

٦. ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق عادل عبد الموجود، وعلي معوض (د. م: عالم الكتب، د. ت).

٧. ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي، متن جمع الجوامع مع شرح الجلال المحلي وحاشية البناني وتقرير الشربيني (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م).

٨. ابن السبكي، عبد الوهاب، جمع الجوامع وعليه شرح محمد بن أحمد المحلي وعليهما حاشية البناني، وتقرير عبد الرحمن الشربيني (بومباي/ الهند: أصح المطابع، د. ت).

٩. ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه (د. ت).

١٠. ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، المحصول في أصول الفقه، أخرجه واعتنى به حسين علي اليدري (الأردن/ لبنان: دار البيارق، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م).

١١. ابن القصار، أبو الحسن علي بن عمر، المقدمة في الأصول، قراءة وتعليق محمد بن الحسن السليماني (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٦م).

١٢. ابن النجار، محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي، شرح الكوكب المنير، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد (الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م).

١٣. ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، التحرير في أصول الفقه (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٥١هـ).

١٤. ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، شرح فتح القدير (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د. ت).

١٥. ابن أمير الحاج، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد، التقرير والتحبير (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).

١٦. ابن أمير الحاج، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد، التقرير والتحبير على التحرير في أصول الفقه، ضبطه وصححه عبد الله محمود محمد عمر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م).

١٧. ابن أمير الحاج، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد، التقرير والتحبير على تحرير الإمام الكمال بن الهمام (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، ط١، ١٣١٧هـ).
١٨. ابن أمير بادشاه، محمد أمين، تيسير التحرير (د. م: د.ن، د.ت).
١٩. ابن أمير بادشاه، محمد أمين، تيسير التحرير (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٠هـ).
٢٠. ابن بدران، عبد القادر بن بدران الدمشقي، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٨١م).
٢١. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، جمع عبد الرحمن القاسم (الرياض: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ١٣٨٦هـ).
٢٢. ابن جزي، أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد، تقريب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق عبد الله محمد الجبوري (بغداد: جامعة بغداد، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م).
٢٣. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت).
٢٤. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، ضبطه وتعليق محمود حامد عثمان (القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م).
٢٥. ابن حنبل، أحمد بن محمد، مسند أحمد، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة (١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م).
٢٦. ابن رجب، أبو الفرج عبد الرحمان بن شهاب الدين، جامع العلوم والحكم، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ط٢، ١٤٢٤هـ).
٢٧. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، المقدمات الممهدات، تحقيق محمد حجي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م).
٢٨. ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد، بداية المجتهد (بيروت: دار الفكر، د. ت).
٢٩. ابن زغيبة، عز الدين، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية (القاهرة: دار الصفوة، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م).
٣٠. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، حاشية ابن عابدين (بيروت: دار الفكر، ط٢، ١٣٨٦هـ).
٣١. ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي (ماليزيا: دار الفجر، عمان: دار النفائس، ط١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م).
٣٢. ابن عبد الشكور، محب الله، مسلّم الثبوت وعليه شرح فواتح الرحموت (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م).
٣٣. ابن عقيل، أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد، الواضح في أصول الفقه، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م).
٣٤. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر، وعليها نزهة الخاطر العاطر لعبد القادر بن مصطفى بدران الدومي (بيروت: دار الكتب العلمية).
٣٥. ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ط١، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠).
٣٦. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، فتح الغفار بشرح المنار (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م).

٣٧. أبو اليسر البزدوي، محمد بن محمد بن الحسين، معرفة الحجج الشرعية، تحقيق عبد القادر بن ياسين بن ناصر الخطيب (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ط١، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م).
٣٨. أبو زهرة، محمد، ابن حزم: حياته وعصره، آراؤه وفقهه (القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت).
٣٩. أبو زهرة، محمد، أبو حنيفة: حياته وعصره، آراؤه وفقهه (القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت).
٤٠. أبو زهرة، محمد، أصول الفقه (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م).
٤١. أبو زهرة، محمد، الشافعي: حياته وعصره – آراؤه وفقهه (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٨م).
٤٢. أبو زهرة، محمد، مالك: حياته وعصره، آراؤه وفقهه (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٣-١٩٦٤).
٤٣. الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم، نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للإسنوي، ومعه سلم الوصول لشرح نهاية السول لمحمد بخيت المطيعي (د. م: عالم الكتب، د. ت).
٤٤. الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم، نهاية السول، مطبوع مع شرح البدخشي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م).
٤٥. الأشقر، محمد سليمان، الواضح في أصول الفقه (القاهرة: دار السلام، ط٢، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م).
٤٦. الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن شمس الدين، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق محمد مظهر بقا (السعودية: دار المدني، ط١، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م).
٤٧. آل تيمية، عبد السلام، عبد الحليم، أحمد بن عبد الحليم، المسودة في أصول الفقه (القاهرة: دار المدني، د. ت).
٤٨. آل ياسين، جعفر، المنطق السينوي: عرض ودَراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط١، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٨م).
٤٩. الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام (القاهرة: دار الحديث خلف الجامع الأزهر).
٥٠. الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيد الجميلي (بيروت: دار الكتاب العربي، ط٢، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م).
٥١. الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عبد الرزاق عفيفي (الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).
٥٢. الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار (عضد الدين)، شرح القاضي عضد الدين على مختصر المنتهى لابن الحاجب (د.م: طبعة حسن حلمي الريزوي، ١٣٠٧هـ).
٥٣. الباجي، سليمان بن خلف، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق د. عبد الله الجبوري (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٩هـ).
٥٤. الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد تركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م).
٥٥. الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، الإشارات في أصول الفقه المالكي، تحقيق نور الدين مختار الخادمي (بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).
٥٦. الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، التقريب والإرشاد (الصغير)، تحقيق عبد الحميد أبو زنيد (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م).
٥٧. البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار على أصول البزدوي (كراتشي: الصدف ببلشرز).

٥٨. البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، وضع حواشيه عبد الله محمود محمد عمر (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م).
٥٩. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، مع شرحه فتح الباري لابن حجر العسقلاني، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار المعرفة (١٣٧٩هـ).
٦٠. البرديسي، محمد زكريا، أصول الفقه (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، د. ت.).
٦١. البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي، قواعد الفقه (كراتشي: الصدف ببلشرز، ط١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م).
٦٢. البصري، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب، كتاب المعتمد في أصول الفقه، أشرف على التحقيق محمد حميد الله (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م).
٦٣. البصري، محمد بن علي بن الطيب، المعتمد في أصول الفقه (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٣م).
٦٤. البغا، مصطفى ديب، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي (دمشق: دار الإمام البخاري، د. ت).
٦٥. البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصحلة في الشريعة الإسلامية، (د.م: مؤسسة الرسالة، د. ت).
٦٦. البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية (دمشق: دار الفكر، ط٤، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م).
٦٧. البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر، منهاج الأصول، مع شرح الإسنوي (عالم الكتب).
٦٨. الترابي، حسن، قضايا التجديد: نحو منهج أصولي (الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م).
٦٩. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح التلويح على التوضيح (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م).
٧٠. التفتازاني، سعد الدين، التلويح على التوضيح شرح التنقيح لعبيد الله بن مسعود (كراتشي: أصح المطابع وكارخانه تجارت كتب، ١٤٠٠هـ).
٧١. التلمساني، أبو عبد الله محمد بن أحمد، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، دراسة وتحقيق محمد فركوس (مكة: المكتبة المكية، بيروت: مؤسسة الريان ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).
٧٢. التهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مراجعة الدكتور رفيق العجم (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٩٩٦م).
٧٣. الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي، أصول الجصاص المسمى الفصول في الأصول، ضبط محمد محمد تامر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م).
٧٤. الجصاص، أحمد بن علي الرازي، الفصول في الأصول، تحقيق عجيل النشمي (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط٢، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م).
٧٥. جغيم، نعمان طرق الكشف عن مقاصد الشارع (الأردن: دار النفائس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢م).
٧٦. الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، علق عليه صلاح بن محمد بن عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م).
٧٧. الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، تحقيق د. عبد العظيم الديب (قطر: مطابع الدوحة الحديثة، ط١، ١٣٩٩هـ).

٧٨. الحسني، إسماعيل، نظرية المقاصد عن الإمام محمد الطاهر بن عاشور (هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م).
٧٩. حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي (القاهرة: مكتبة المتنبي، ١٩٨١م).
٨٠. الخضري، محمد، أصول الفقه (مصر: المكتبة التجارية، ط٦، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م).
٨١. الخضري، محمد، أصول الفقه (المنصورة/ مصر: دار ابن رجب، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٤م).
٨٢. الخضري، محمد، أصول الفقه، تعليق أحمد بن سالم (المنصورة: دار ابن رجب، ط١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م).
٨٣. الدباغ، أيمن مصطفى حسين، مسلك المناسبة عند الإمام أبي حامد الغزالي والأصوليين، رسالة ماجستير بكلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، أيار ٢٠٠٠م.
٨٤. الدبوسي، أبو زيد عبيد الله بن عمر، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق خليل محيي الدين الميس (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م).
٨٥. الدردير، سيدي أحمد، الشرح الكبير (بيروت: دار الفكر، د. ت).
٨٦. الدسوقي، محمد عرفة، حاشية الدسوقي (بيروت: دار الفكر، د. ت).
٨٧. الدوسري، ترحيب بن ربيعان، "الاختلاف في تباين أو ترادف الفرض والواجب – سببه وثمرته"، بحث منشور في مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، ج١٨، ع٣، جمادى الأولى ١٤٢٥هـ.
٨٨. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق طه جابر العلواني (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م).
٨٩. الزحيلي، وهبة، أصول الفقه الإسلامي (دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع (١٤٠٦ه/ ١٩٨٦م).
٩٠. الزرقا، مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام (دمشق: مطابع ألف ـ باء ـ الأديب، ط٩، ١٩٦٧/ ١٩٦٨).
٩١. الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير د. عبد الفتاح أبو غدة (مصر: دار الصفوة للطباعة والنشر، ط٢، ١٤١٣هـ).
٩٢. الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط٢، ١٤١٣ه/ ١٩٩٢م).
٩٣. الزركشي، بدرالدين محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، ضبط محمد محمد تامر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).
٩٤. زين، إبراهيم محمد، "الاستقراء عند الشاطبي ومنهج النظر في مدوناتنا الأصولية"، إسلامية المعرفة، السنة8 ، العدد30 ، خريف ٢٠٠٢م/ ١٤٢٣هـ.
٩٥. السبكي، تقي الدين وتاج الدين، الإبهاج في شرح المنهاج (القاهرة: مطبعة التوفيق الأدبية).
٩٦. السرخسي، أحمد بن أبي سهل، أصول السرخسي، تحقيق أبي الوفاء الأفغاني (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م).
٩٧. السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني (القاهرة: مطابع دار الكتاب العربي بمصر، ١٣٧٣هـ).

٩٨. السرخسي، محمد بن أحمد، أصول السرخسي، تحقيق رفيق العجم (بيروت: دار المعرفة، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م).
٩٩. السعدي، عبد الحكيم بن عبد الرحمن، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط٢، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)
١٠٠. السمرقندي، علاء الدين، ميزان الأصول، تحقيق عبد الملك عبد الرحمن السعدي (د.م: مطبعة الخلود، ط١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م).
١٠١. السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد، قواطع الأدلة في أصول الفقه، تحقيق عبد الله بن حافظ الحكمي (الرياض: مكتبة التوبة، ط١، ١٤١٩هـ).
١٠٢. الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الاعتصام، ضبط أحمد عبد الشافي، الطبعة الثانية، بيروت: دار الكتب العلمية (١٤١١هـ/ ١٩٩١م).
١٠٣. الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات، تحقيق عبد الله دراز (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)
١٠٤. الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والوزيع، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م).
١٠٥. الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر (بيروت: المكتبة العلمية، د. ت).
١٠٦. الشافعي، محمد بن إدريس، مسند الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٠ه).
١٠٧. شلبي، محمد مصطفى، تعليل الأحكام (بيروت: دار النهضة العربية، ط٢، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م).
١٠٨. شلبي، محمد مصطفى، تعليل الأحكام (مصر: مطبعة الأزهر، ١٩٤٧م).
١٠٩. الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق محمد سعيد البدري (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢).
١١٠. الشيباني، محمد بن الحسن، كتاب الأصل المعروف بالمبسوط، تصحيح وتعليق أبي الوفاء الأفغاني (بيروت: عالم الكتاب، ط١، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م).
١١١. الشيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف، اللمع في أصول الفقه (مصر: مطبعة محمد علي صبيح وأولاده).
١١٢. الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، اللمع في أصول الفقه، تحقيق محيي الدين ديب مستو، ويوسف علي بديوي (دمشق: دار الكلم الطيب، دار ابن كثير، ط١، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥).
١١٣. الشيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف، التبصرة في أصول الفقه، شرح وتحقيق د ـ محمد حسن هيتو (بيروت: دار الفكر: ١٩٨٣، تصوير عن ط١، ١٩٨٠م).
١١٤. صدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود المحبوبي، التوضيح في حل غوامض التنقيح، مطبوع مع التلويح على التوضيح للتفتازاني، ضبطه زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، د. ت).
١١٥. صدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود، التوضيح شرح التنقيح (قازان: المطبعة الإمبراطورية، ١٣٠١هـ).
١١٦. الطوفي، سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم، شرح مختصر الروضة، تحقيق د ـ عبد الله بن عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩هـ).
١١٧. العبادي، أحمد بن قاسم، الآيات البينات على شرح جمع الجوامع، ضبط زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م).

١١٨ .عبد العزيز بن عبد الرحمن السعيد، ابن قدامة وآثاره الأصولية (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط٤، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م).
١١٩ .عبد الفتاح حسيني الشيخ، دراسات في أصول الفقه (مصر: دار الاتحاد العربي للطباعة، ١٩٧٢-١٩٧٣).
١٢٠ .العراقي، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين، تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في منهاج البيضاوي، تحقيق وتعليق محمد بن ناصر العجمي (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٩م).
١٢١ .العطار، حسن بن محمد بن محمود، حاشية العطار على شرح المحلي لجمع الجوامع (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت).
١٢٢ .العطار، حسن بن محمد بن محمود، حاشية العطار على جمع الجوامع (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م).
١٢٣ .عطية، جمال الدين، نحو تفعيل مقاصد الشريعة (دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).
١٢٤ .علي جمعة محمد، المدخل (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م).
١٢٥ .العمري، نادية شريف، النسخ في دراسات الأصوليين (بيروت: مؤسسة الرسالة (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).
١٢٦ .عياض، أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق أحمد بكير محمود (بيروت: دار مكتبة الحياة، طرابلس: دار مكتبة الفكر، د. ت).
١٢٧ .الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، تحرير نجوى ضو (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت).
١٢٨ .الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، مكتب التحقيقات بدار إحياء التراث العربي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، ط١، د.ت).
١٢٩ .الغزالي، محمد بن محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول (مصر: المطبعة الأميرية ببولاق، ط١، ١٣٢٣هـ).
١٣٠ .الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو (د. م: د.ن، د.ت).
١٣١ .الغزالي، محمد بن محمد بن محمد، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو (دمشق: دار الفكر، ط٢، ١٤٠٠ه)ـ.
١٣٢ .الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، وضع حواشيه زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م).
١٣٣ .الغزالي، محمد بن محمد بن محمد، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق د ـ حمد الكبيسي (بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٣٩٠هـ).
١٣٤ .الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، معيار العلم في فن المنطق، شرح أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م).
١٣٥ .الفاسي، علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٥، ١٩٩٣).

١٣٦. الفتوحي، أحمد بن عبد العزيز بن علي بن إبراهيم، شرح الكوكب المنير المسمى مختصر التحرير، تحقيق: محمد حامد الفقي.
١٣٧. الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين، العدة في أصول الفقه، تحقيق أحمد بن علي سير المباركي (د. م: د. ن، ط٣، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م).
١٣٨. فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م).
١٣٩. الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٨، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م).
١٤٠. القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م).
١٤١. القرافي، أبو العباس أحمد بن أدريس، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق عادل عبد الموجود، وعلي محمد معوض (د. م: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م).
١٤٢. القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، الفروق، تحقيق عمر حسن القيام (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).
١٤٣. القرطبي، أبو الوليد بن رشد، البيان والتحصيل، تحقيق الدكتور محمد حجي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م).
١٤٤. الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحرير علي معوض وعادل أحمد عبد المقصود (بيروت: دار الكتب العلمية).
١٤٥. الكاكي، محمد بن محمد بن أحمد، جامع الأسرار في شرح المنار، تحقيق فضل الرحمن الأفغاني (مكة/ الرياض: مطتبة نزار مصطفى الباز، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م).
١٤٦. لحرش أسعد المحاسن، "ترتيب المقاصد الضرورية بين المتقدمين والمعاصرين وأهميتها للمفتي"، مقال منشور في مجلة "المسلم المعاصر"، عدد ١٤٥/ ١٤٦، ديسمبر ٢٠١٢.
١٤٧. مالك بن أنس، المدونة الكبرى (بيروت: دار صادر، د. ت).
١٤٨. مالك بن أنس، موطأ مالك، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (مصر: دار إحياء التراث العربي، د. ت).
١٤٩. المحلي، جلال الدين، شرح المحلي على جمع الجوامع، مطبوع مع حاشية العطار وتقرير الشربيني (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت).
١٥٠. المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيقد. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح، (الرياض: مكتبة الرشد، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).
١٥١. مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي (مصر: دار اليسر للطباعة والنشر، د. ت).
١٥٢. النجار، عبد المجيد، "مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور"، مقال منشور في مجلة: العلوم الإسلامية، دورية تصدر عن جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، س٢، ع٢، رمضان ١٤٠٧هـ/ ماي ١٩٨٧م.

الفهرس

المقدمة ٥

الفصل الأول

علم أصول الفقه: الواقع والآفاق ١١

تمهيد ١١

المبحث الأول: طبيعة علم الأصول والهدف من وضعه ١١

المبحث الثاني: الانتقادات الموجهة إلى علم أصول الفقه ١٧

المبحث الثالث: اتجاهات معاصرة في الدعوة إلى تجديد علم الأصول ٢٥

المبحث الرابع: إعادة صياغة علم أصول الفقه ٣٨

الفصل الثاني

منهج التفريق بين الفرض والواجب عند الحنفية والجمهور ٤٧

تمهيد ٤٧

المبحث الأول: أساس الاختلاف بين الجمهور والحنفية في تقسيم الحكم التكليفي ٤٩

المبحث الثاني: مذاهب القائلين بالتفريق بين الفرض والواجب ٥٣

المطلب الأول: التفريق بين الفرض والواجب عند الحنابلة ٥٣

المطلب الثاني: التفريق بين الفرض والواجب عند الحنفية ٥٦

خلاصة: ٧٧

الفصل الثالث

المصلحة المرسلة: دراسة في نشأة المصطلح وتطور المفهوم ٧٩

تمهيد ٧٩

المبحث الأول: أصل مصطلح "المصلحة المرسلة" ٨١

المبحث الثاني: المصلحة المرسلة عند الأصوليين في عصر الجويني-الغزالي ٨٤

المبحث الثالث: المصلحة المرسلة عند الجويني والغزالي ٨٧
أولاً: موقف الغزالي من وجود المصلحة المرسلة ٨٧
ثانيًا: موقف الجويني والغزالي من الاحتجاج بالمصلحة المرسلة (الاستدلال) ٨٨
المبحث الرابع: تحليل موقف الغزالي من الاحتجاج بالمصلحة المرسلة ٩٤
المبحث الخامس: تقييم عرض الغزالي لموضوع المصلحة المرسلة ١٠٨
المبحث السادس: الموقف من المصلحة المرسلة بعد الغزالي ١١٣
المبحث السابع: نسبة الاحتجاج بالمصلحة المرسلة إلى المذاهب الفقهية ١١٩
أولاً: إشكالات نسبة الاحتجاج بالمصلحة المرسلة ١١٩
ثانيًا: أسباب الاضطراب في نسبة الاحتجاج بالمصلحة المرسلة ١٢٨
خلاصة ١٢٩

الفصل الرابع

الاستقراء عند الأصوليين ١٣٣
المبحث الأول: التنظير للاستقراء في كتب الأصول ١٣٤
المبحث الثاني: نماذج من التطبيق العملي للاستقراء ١٣٩
المبحث الثالث: الاستقراء بين الغزالي والشاطبي وابن عاشور ١٤٩
١-تأسيس الغزالي للاستقراء ١٤٩
٢- تأسيس الشاطبي للاستقراء ١٥٤
٣- تأصيل محمد الطاهر بن عاشور للاستقراء ١٦٠
خلاصة ١٦٢

الفصل الخامس

الاستحسان ١٦٣
مدخل ١٦٣
المبحث الأول: الاستحسان في المذهب الحنفي ١٦٩
المطلب الأول: تطور تعريف الاستحسان في المذهب ١٦٩
المطلب الثاني: إشكالات الاستحسان الحنفي ١٧٥
المطلب الثالث: محاولات تجاوز إشكالات الاستحسان ١٨٠

المطلب الرابع: عودة بالاستحسان إلى أصوله ١٨٢
خلاصة ١٨٥
المبحث الثاني: الاستحسان في المذهب المالكي ١٨٧
تمهيد ١٨٧
المطلب الأول: نسبة القول بالاستحسان إلى الإمام مالك ١٨٧
المطلب الثاني: الاستحسان عند علماء المذهب ١٩٤
المطلب الثالث: أصل الاستحسان في المذهب المالكي ٢٠١
مقارنة بين المذهبين المالكي والحنفي ٢٠٣
خلاصة ٢٠٦

الفصل السادس

معيار العمل بسد الذرائع ٢٠٧
تمهيد: ٢٠٧
المبحث الأول: مفهوم سَدّ الذرائع ٢٠٨
الذريعة في اللغة ٢٠٨
الذريعة في الاصطلاح ٢٠٨
العلاقة بين الذرائع والحيل ٢٠٩
المبحث الثاني: موقف العلماء من سَدّ الذرائع ٢١١
المبحث الثالث: المعيار الضابط للعمل بسد الذرائع ٢٢٣
أولاً: مقام الإرشاد ٢٢٣
ثانيًا: مقام الحكم والقضاء ٢٢٤
ضرورة التفريق بين مقام الإرشاد وبين مقام القضاء ٢٢٥
ثالثًا: مقام السياسة الشرعية ٢٢٦
المبحث الرابع: مناقشة أصحاب المذاهب في سدّ الذرائع ٢٢٩
خلاصة ٢٣٨

الفصل السابع

القياس: مفهومه ومكانته عند الأصولين ٢٣٩
تمهيد ٢٣٩
المبحث الأول: القياس: مفهومه ومشروعيته ٢٤٢
المطلب الأول: مفهوم القياس ٢٤٢
الفرع الأول: تعريف القياس لغة ٢٤٢
الفرع الثاني: تعريف القياس اصطلاحًا ٢٤٢
أولاً: مفهوم القياس عند الشافعي ٢٤٢
ثانياً: مفهوم القياس بعد الشافعي ٢٤٦
المطلب الثاني: مشروعية العمل بالقياس ٢٤٩
الفرع الأول: أدلة الجمهور على مشروعية العمل بالقياس ٢٥٠
الفرع الثاني: أدلة المنكرين للعمل بالقياس ٢٥٩
المبحث الثاني: أنواع القياس ٢٦٧
المطلب الأول: أنواع القياس عند الشافعي (ت٢٠٤هـ) ٢٦٧
المطلب الثاني: أنواع القياس عند علماء الشافعية ٢٧٠
الفرع الأول: أقسام القياس عند الشيرازي (ت٤٧٦هـ) ٢٧٠
القسم الأول: قياس العلة ٢٧٠
القسم الثاني: قياس الدلالة ٢٧٣
القسم الثالث: قياس الشبه: وهو على نوعين ٢٧٤
الفرع الثاني: أنواع القياس عند الجويني (ت٤٧٨هـ) ٢٧٤
الفرع الثالث: مراتب الأقيسة عند الغزالي (ت ٥٠٥هـ) ٢٧٧
قياس الشبه عند الغزالي ٢٧٩
المبحث الثالث: أركان القياس ٢٨٢
المطلب الأول: الأصل وحكمه ٢٨٢
شروط الأصل والحكم ٢٨٢
المطلب الثاني: الفرع ٢٩٠
المطلب الثالث: العلة ٢٩٠

الركن الرابع: العلة ٢٩٠
أولاً: تعريف العلة ٢٩٠
ثانياً: مسالك العلة ٢٩٤
ثالثًا: شروط العلة: ٣٠٦
خلاصة ٣١٣
الخاتمة ٣١٥
قائمة المراجع ٣٢٢
الفهرس ٣٣١